

Maurice Lagueux

Professeur de philosophie, Université de Montréal

1982

Le marxisme des années soixante

Une saison dans l'histoire
de la pensée critique

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Dans le cadre de "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une bibliothèque fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Maurice Lagueux
Professeur de philosophie, Université de Montréal

Le marxisme des années soixante. Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH ltée, 1982, 350 pp. Collection Brèches.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 19 mai 2006 de diffuser ce livre sur le portail des Classiques des sciences sociales.]



Courriel maurice.lagueux@umontreal.ca

Site web : <http://www.philo.umontreal.ca/dept/cahiers.html>

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

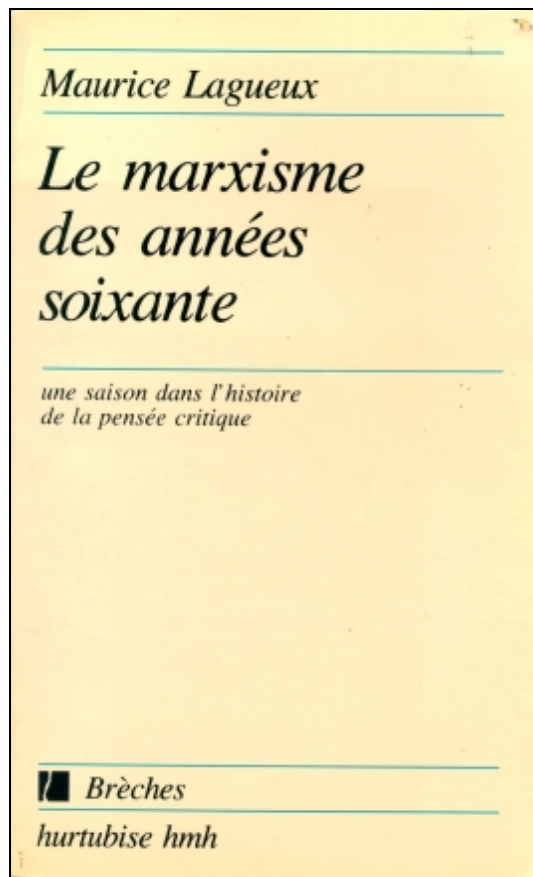
Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 5 juin 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Maurice Lagueux
Professeur de philosophie, Université de Montréal

Le marxisme des années soixante.
Une saison dans l'histoire de la pensée critique.



Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH ltée, 1982, 350 pp. Collection Brèches.

Table des matières

[Avant-propos](#), novembre 1981

Introduction

Une saison où la gauche avait le vent dans les voiles

Été 1980

[Des idées marquées par un contexte](#)

[La philosophie anglo-saxonne et la tradition critique américaine](#)

[La philosophie continentale et la tradition critique française](#)

[L'âge d'or de l'épistémologie](#)

[Ces idéologies qui habitent les sciences](#)

[Les trois lectures de Marx](#)

[Trois thèmes théoriques dont il faut poursuivre la discussion](#)

Première partie.

Épistémologie

[Chapitre I.](#) Une théorie de la connaissance qui se voulait inspirée de Marx

[Le « sujet connaissant » plutôt passif d'un matérialisme plutôt massif](#)

[Le retour à quelques sources marxistes](#)

[L'étonnante lecture littérale d'une « lecture symptomale du Capital »](#)

[La nouvelle épistémologie marxiste dans son contexte](#)

[Chapitre II.](#) L'usage épistémologique de la sociologie marxiste de la connaissance

[La sociologie de la connaissance chez Marx](#)

[Un cercle inévitable](#)

Deuxième partie **Économie : valeur et reproduction**

Chapitre III. Marxisme annonciateur et marxisme dénonciateur

Crises et reproduction du capitalisme

Reproduction du capital et crises économiques

Reproduction par l'école de la classe dominante et crise de la culture
bourgeoise

Baisse tendancielle du taux de profit vs exploitation capitaliste

Les débats entourant la loi de la valeur

Chapitre IV. Le recours au concept de « paradigme » dans l'analyse de la pensée économique

Peut-on parler d'un « paradigme radical » ?

Vaut-il mieux parler d'un « paradigme marxiste » ?

Troisième partie. **Histoire**

Chapitre V. De l'économie à l'histoire : l'inutile insistance sur le rapport des instances

L'argument de Balibar et de Poulantzas

Le cas des instances vs celui des équipes nationales de hockey

Trois différences à ne pas négliger

Pourquoi réduire la portée de la contribution de Marx ?

Chapitre VI. Ambivalence et pertinence de la philosophie marxiste de l'histoire

Quatre dimensions des philosophies de l'histoire

Un débat déjà vieux mais toujours actuel

Vision historique et pratique historique

Chapitre VII. La société de consommation et l'avènement de l'homo sobrius

À la recherche des « vrais » besoins

Le plan de la *technè* et le plan de l'*ethos*

Corollaire ?

Chapitre VIII. En quel sens peut-on se dire « néanmoins marxiste » ?

Un contre-exemple : le cas du christianisme

Le marxiste : un adepte de la pensée de Marx ?

Marxisme et projet révolutionnaire

Une pensée mobilisée au nom d'un projet social

Conclusion

L'avenir de la pensée critique

Les aveugles rafales de l'automne

De subtils glissements politiques et idéologiques

Le grand rêve politique des deux derniers siècles

Sursaturation et revirement

À l'actif de la pensée critique

Un mariage jamais consommé

Références bibliographiques des ouvrages cités

Index des auteurs

Index des sujets

Note sur l'origine des textes

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des études humaines, dont les fonds proviennent du Conseil de Recherches en sciences humaines du Canada.

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Avant-propos

Novembre 1981

[Retour à la table des matières](#)

Le présent ouvrage est né de réflexions qui ont commencé à prendre forme il y a une dizaine d'années à un moment où elles mettaient clairement en cause des idées qui s'imposaient avec beaucoup d'autorité dans divers milieux intellectuels de gauche. Il s'agissait à l'époque pour l'auteur d'apporter sa modeste contribution à la discussion d'arguments de caractère passablement philosophique qui exerçaient alors une étonnante fascination dont les manifestations débordaient très largement les cercles de spécialistes.

Or, il se trouve que depuis cette époque le paysage intellectuel, au Québec comme ailleurs, s'est profondément modifié. Les arguments en question ne recueillent plus guère la sympathie bienveillante qu'ils commandaient alors et le marxisme lui-même où ils avaient puisé leur inspiration profonde ne semble plus attirer tellement ceux qui hier encore y mettaient tous leurs espoirs. Quelque chose a changé dramatiquement ici et ailleurs il y a de cela quelques années à peine : ce qui, pour les penseurs de gauche qui aimaient alors se réclamer du marxisme, prenait visiblement les allures d'une sorte de saison favorable à la diffusion de leurs idées semble s'être brusquement et inopinément envolé en laissant bien peu de traces.

Qu'on ne s'y méprenne pas cependant : si au cours des années 60 et même jusque vers la fin des années 70, des idéologies de gauche ont dominé la scène intellectuelle qui est celle qui nous intéressera ici, ceci ne signifiait pas forcément que la gauche devait dominer au même moment la scène politique. Même si idéologie et politique s'influencent constamment, on reconnaîtra sans peine que leurs évolutions respectives souffrent à tout le moins de spectaculaires déphasages. Des hommes de droite, comme Richard Nixon, peuvent être portés au pouvoir au milieu de la plus intense vague d'enthousiasme à l'égard de certaines idées de gauche qui ait probablement jamais déferlé sur leur pays ; des hommes de gauche, comme François Mitterrand, peuvent l'être au moment où l'affirmation des idées de la droite et l'affaiblissement de l'extrême-gauche deviennent assez manifestes pour rendre dérisoire la crainte du communisme qui leur interdisait jusque-là la victoire. Par delà donc les caprices de la vie politique internationale, les idéologies ont évolué selon leur rythme propre. Or en matière d'idéologie, ce qui ne trompe guère c'est l'audience qui est accordée et le prestige qui est tacitement reconnu à des idées qui sans ces atouts deviennent vite caduques. Si, au cours des années 60-70, tous les espoirs ont souvent paru permis aux intellectuels de gauche, c'est qu'alors on était presque parvenu à se convaincre que l'intelligence - l'intelligence des choses sociales en tout cas - était l'affaire de la gauche. C'est parce qu'une telle prétention paraîtrait bien illusoire aujourd'hui qu'il faut reconnaître que la belle saison idéologique que la gauche a connue est désormais chose du passé.

Aux yeux de l'auteur cependant, ce constat ne devrait pas, il s'en faut de beaucoup, être perçu par la gauche comme purement négatif. Car cette métamorphose inattendue de l'univers idéologique s'est aussi manifestée très nettement en ceci que le dogmatisme qui s'était installé à gauche au cours des années 60 et qui, on le verra, fut pour beaucoup dans les déboires des théories qui s'y développèrent, semble maintenant avoir fortement tendance à se déplacer vers la droite. Alors qu'à gauche aujourd'hui on réapprend à douter et on redécouvre le sens des nuances, à droite on retrouve le ton intolérant sur lequel il avait bien fallu mettre une sourdine au moment où rien ne semblait plus aller.

Il sera donc question ici des idées qui ont animé la gauche au cours de cette période où tout lui paraissait permis. Toutefois plutôt qu'à la gauche dont l'activité propre est plus volontiers politique que théorique, il vaudra mieux se référer directement à cette pensée de gauche qui, compte tenu de son orientation critique, sera commodément désignée par le nom de « pensée critique ». Par « pensée critique », on entendra donc ici l'ensemble de cette réflexion qui s'est voulue essentiellement critique à l'égard des modèles dominants de société et à l'égard de la pratique dominante des sciences sociales qui aurait eu trop souvent tendance à valoriser ces modèles. Au cours des années 60-70, cette pensée critique, c'était une démarche qui sans s'identifier carrément au marxisme a spontanément trouvé dans une lecture renouvelée de Marx et d'autres auteurs marxistes l'inspiration qui allait lui permettre de poursuivre avec efficacité sa mission dénonciatrice.

Il serait bien prétentieux toutefois de vouloir donner ne fût-ce qu'un aperçu de l'ensemble des débats théoriques rattachés à cette pensée critique au cours de cette période qui fut pour elle exceptionnellement riche. Comme il a paru plus utile et plus réaliste de discuter de façon parfois assez poussée certains des arguments proposés, il fallait forcément choisir. L'auteur a voulu cependant ménager une place à l'examen des débats qui lui ont paru les plus significatifs dans l'effort constant poursuivi par la gauche pour assurer une sorte de crédibilité théorique à son entreprise dénonciatrice. Reste toutefois que la part du lion a été accordée aux débats qui ont marqués la vie intellectuelle québécoise tributaire surtout des influences française et américaine et aux contributions des *philosophes* et des *économistes* de gauche avec lesquelles, du fait de son itinéraire personnel, l'auteur s'est trouvé en contact plus étroit.

Le présent ouvrage ne se veut donc en rien une synthèse, mais il se veut, à sa manière, une sorte de bilan provisoire ou mieux un retour lui-même critique sur une période encore très proche de nous qui nous a façonnés intellectuellement et qui continue de nous marquer profondément. Cette discussion critique cependant ne peut plus avoir la même signification qu'elle avait au moment où elle a pris forme. Les auteurs qui en font l'objet ne sont déjà plus, pour la plupart, partie prenante aux débats d'aujourd'hui et, dans certains cas, ont connu une destinée tragique qui a laissé chacun consterné. Aussi les textes sou-

vent polémiques proposés ici devront maintenant être lus dans une perspective différente. Il faudra y voir un effort pour mettre en relief mais aussi pour comprendre certains traits un peu étranges d'une démarche théorique qui aura dominé, en un sens, toute une époque et qui, comme l'auteur cherche aussi à le montrer, en aura fait un moment important dans la prise de conscience de questions qui demeurent fondamentales et que l'on aurait bien tort aujourd'hui de croire dépassées. Ce n'est certes pas parce que la facilité théorique risque désormais d'être interdite à la gauche qu'il y a lieu de sous-estimer l'importance des idéaux et des objectifs qu'elle a traditionnellement défendus.

L'auteur doit reconnaître que, malgré tout ce qui peut le rapprocher d'une simple monographie, un ouvrage de ce genre, issu pour une part de travaux antérieurs, porte encore bien des marques sensibles de son origine : quelques redites n'ont pu être évitées, les notes bibliographiques sont inégalement développées, certaines questions se sont vu accorder une attention excessive par rapport à d'autres qui paraissent oubliées. L'auteur espère seulement que ces inconvénients presque inévitables ne gêneront pas trop son projet qui était de faire percevoir à la fois les limites et l'importance de débats sur lesquels, de toute façon, il faudra abondamment revenir. Quant aux références bibliographiques des principaux ouvrages qui ont alimenté ces réflexions, elles ont été reportées à la fin et sont appelées par une mention qui indique soit la date, placée entre parenthèses, de la première édition du texte original, soit celle, placée alors entre crochets, de l'édition française utilisée. Le recours aux doubles parenthèses enfin rappelle simplement qu'on a affaire à une édition posthume.

Même si au départ le présent ouvrage se voulait un recueil de textes antérieurs de l'auteur, un intense processus de révision et d'encadrement en a fait un ensemble assez homogène inédit pour plus des trois quarts de son contenu. Des dix chapitres qui composent le livre, les cinq plus importants quantitativement n'ont jamais fait l'objet d'une publication : trois d'entre eux ont été écrits pour y prendre place et les deux autres sont des remaniements de communications que l'auteur avait choisi de ne pas publier séparément afin de les y intégrer. Des cinq chapitres restants, deux devaient paraître d'abord dans ce livre mais, avec l'accord des éditeurs, ont été destinés à des parutions

conjointes : l'un doit paraître à peu près simultanément dans les actes d'un colloque tenu à l'Université d'Ottawa, l'autre est paru récemment dans la revue *Interventions critiques en économie politique*, no 7. Restent trois autres chapitres : l'un développe une idée esquissée dans un texte presque trois fois moins long paru dans les Actes d'un congrès philosophique, les deux derniers parus dans la revue *Dialogue* sont remaniés de part en part : l'un tient désormais compte, entre autres choses, d'une discussion critique qu'il a suscitée et l'autre est extrait d'un article mais non sans avoir été remanié et réencadré. De plus amples détails sur l'origine de ces textes sont fournis à la fin du livre.

Un ouvrage ainsi constitué de textes élaborés souvent par étapes successives permet plus aisément à l'auteur de tirer parti des remarques ou des objections de tout ordre que leurs versions préliminaires auront suscitées. Sans qu'il soit possible de mentionner tous ceux qui, sans partager forcément les idées exprimées et sans être le moindre-ment responsables des insuffisances du résultat final, auront amené l'auteur à retoucher l'une ou l'autre de ces nombreuses versions, il convient de remercier en particulier Pierre Bellemare, étudiant de doctorat au département de philosophie de l'Université de Montréal, qui a révisé avec une extrême attention l'ensemble du manuscrit et a fait, à l'auteur de nombreuses et pertinentes suggestions, mais aussi Louis Caron, Christian Deblock, Georges Legault, Danièle Letocha, Roberto Miguelez, Robert Nadeau, Claude Panaccio, Jacques Plamondon, Jean-Paul Raiche et François Tournier (sans oublier les deux lecteurs anonymes sollicités par la Fédération canadienne des études humaines) qui, à des degrés divers, lui ont permis de bénéficier de leurs précieuses réactions à un ou plusieurs de ces textes. A ces noms doit s'ajouter celui de son épouse Gisèle qui, en plus de réviser attentivement et utilement diverses parties du texte, aura dû subir les conséquences toujours pénibles d'une rédaction qui visait à respecter, ou presque, de trop ambitieuses échéances.

* * *

L'auteur tient à remercier aussi les rédacteurs de la revue *Dialogue* qui lui ont permis d'utiliser deux articles qu'il leur avait confiés ainsi que les responsables de la revue *Interventions critiques en économie politique* et ceux des *Actes* du colloque tenu à l'Université d'Ottawa

sur le thème « Philosophie de l'histoire et pratique historique aujourd'hui » qui ont accepté la publication parallèle ici d'un texte qui leur fut soumis. Quant aux éditeurs des *Actes* du Colloque de Reims sur « La Culture », ils laissent explicitement aux auteurs le droit de réutiliser leur communication. L'un de ces auteurs les remercie ici de cette libéralité. Les derniers remerciements iront conjointement à Madame Marèse Drouin pour son concours précieux en matière bibliographique, au personnel du secrétariat du Département de Philosophie de l'Université de Montréal pour un soutien collectif qui s'est concrétisé de bien des façons et en particulier à Claire-Lise Schild qui, avec efficacité et patience, a dactylographié l'essentiel du manuscrit.

Novembre 1981

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Introduction

Une saison ou la gauche avait le vent dans les voiles

Été 1980

[Retour à la table des matières](#)

Il y a de cela fort peu de temps, une dizaine d'années à peine, la plupart des sociétés occidentales commençaient à s'habituer à une sorte de contestation permanente qui se présentait manifestement comme quelque chose avec quoi devaient compter bon gré mal gré tous ceux qui y exerçaient la moindre parcelle d'autorité. Sans doute, tous les milieux n'étaient pas également sensibles aux idées que véhiculait cette contestation ; mais à tout le moins pouvait-on prendre pour acquis par exemple que pénétrer dans l'enceinte d'un campus universitaire, c'était s'engager sur un terrain où des idées socialistes plutôt radicales allaient assez généralement être défendues avec enthousiasme et souvent même avec la ferveur communicative et au besoin agressive que ces idées avaient presque invariablement inspirée aux représentants les plus dynamiques du monde étudiant et, du coup, aux éléments réputés les plus turbulents, mais aussi les plus prometteurs de la population. Comme à d'autres époques, on se persuadait assez aisément de l'existence d'un mouvement de l'histoire ou, en tout cas, d'une sorte de marche en avant, jugée souvent trop lente et trop hésitante, mais néanmoins irrésistible et susceptible d'assurer, tôt ou tard, la

mise au rancart des idées conservatrices ou bourgeoises au profit de celles que s'affairait à promouvoir une gauche socialiste à laquelle ses adversaires résistaient d'autant plus mal qu'ils lui avaient déjà concédé l'avenir. D'ailleurs cette conviction ne se présentait plus guère comme un simple vœu généreux et exaltant, mais comme une tendance que pouvaient garantir, pensait-on volontiers, les analyses de Marx, dont l'autorité et le prestige se répandaient de manière quasi-contagieuse et s'imposaient même à ceux qui redoutaient, souvent secrètement, ces nouvelles orientations. C'était l'époque où au Québec un professeur de cégep pouvait avec fierté et assurance annoncer à ses étudiants qu'il allait les initier à la « science marxiste », l'époque où les thèmes traditionnels de notre histoire nationale ne se profilaient plus qu'assez timidement derrière l'analyse souvent un peu brouillonne de la lutte des classes et, assez paradoxalement, l'époque où, plus que jamais, on s'est inquiété de voir notre système d'éducation outrageusement orienté vers la reproduction des classes dominantes.

Pourtant, c'est au passé qu'il faut désormais parler de cette période, qui a toutefois laissé des traces dans les habitudes de langage de certains militants marxistes moins sensibles que d'autres à une évolution discrète et inattendue qui, sans crier gare, a fait perdre l'essentiel de sa substance et de son impact à des expressions que leur vocabulaire continue de charrier un peu mécaniquement et qui, hier encore, étaient vibrantes de sens, comme la « révolution permanente », la « société auto-gestionnaire », le « pouvoir étudiant », etc... Cet indiscutable resac, que d'autres études d'ailleurs ne manqueront pas d'examiner avec attention, peut en tout cas être associé - sans que cette observation bien sûr ne prétende tenir lieu d'analyse - à un inévitable essoufflement consécutif à une période d'exceptionnelle effervescence. Seule l'intense ferveur qui régnait alors semble en effet avoir pu soutenir le pouvoir persuasif d'un langage qui, laissé brusquement à lui-même, dissimule assez mal sa béante inadéquation à une réalité décidément trop prosaïque pour s'être laissée sérieusement transformer par lui, même quand sa logique se laissait porter par les accents les plus irrésistibles. Pourtant, Dieu sait que ce langage avait donné lieu à une active circulation d'idées, mais celles qui, il n'y a pas si longtemps, parvenaient aisément à convaincre et même à enthousiasmer, arrivent à peine à susciter, auprès d'auditoires réduits, cet intérêt tout théorique qui peut nourrir encore de bonnes discussions, mais sûrement pas un

projet de révolution. Un rien de morosité à l'égard des idées de gauche pourrait même amener à penser qu'on ne discute même plus aujourd'hui, par manque d'intérêt, de ce dont on ne discutait pas davantage il y a dix ans, tant les choses paraissaient alors indiscutables.

Des idées marquées par un contexte.

[Retour à la table des matières](#)

Il s'en faut de beaucoup cependant que cette désaffection à l'égard des idées contestatrices et des idées de gauche en général soit survenue à la façon d'un de ces revirements subits qui affectent périodiquement les modes intellectuelles parisiennes et qui ne reflètent apparemment que des oscillations internes à un monde assez fermé sur soi. Le revirement dont nous parlons est manifestement d'un autre ordre. On peut même l'inscrire dans une évolution beaucoup plus large de l'opinion qui a fait de la période qui s'est ouverte au début des années 60 et s'est peu à peu refermée vers la fin des années 70, une sorte de « belle saison » pour cette variété de pensée critique qui, en un sens, y a pris forme et n'a pas manqué ensuite d'alimenter copieusement, sur le plan théorique, les divers projets de contestation sociale qui surgissaient de partout. Comment, en effet, mieux décrire que par l'évocation d'une belle saison ce qu'ont dû ressentir, après les pénibles années 50, ceux qui, l'espace de deux décennies ou presque, ont pu en quelque sorte se laisser griser par la réconfortante sensation d'avoir enfin le vent dans les voiles ? Cette saison, annoncée d'abord par un printemps plein de promesses, fut rendue mémorable par l'ardeur d'un été que plusieurs auront trouvé trop court alors que, dans la deuxième moitié de la décennie 70, se manifestaient déjà les signes avant-coureurs d'un automne hâtif et peut-être sévère.

Il ne serait pourtant pas très sérieux de suggérer, sur la foi de quelques minces indices, que partout dans le monde, ou même partout en Occident, des peuples, engagés dans des aventures historiques fort disparates, aient pu être amenés au même moment à parcourir des séquences historiques analogues. Chacun sait trop bien que l'histoire, comme on l'a souvent fait observer, n'est nullement réglée à l'heure

universelle et que chaque société poursuit, chacune pour son compte, un chemin lui-même mal défini et généralement assez unique, dont l'incertaine direction ne saurait être déterminée par une sorte d'extrapolation à partir de ce qui a pu être expérimenté dans d'autres sociétés. Aussi ne sera-t-il pas question ici de généraliser outre-mesure ce qu'il suffira de voir à l'œuvre dans la manière dont, au Québec en tout cas, on été perçus des événements qui ont exercé une influence déterminante au moins sur notre manière de penser et de juger, peu importe ici que ces événements aient été vécus directement par nous ou plutôt par des sociétés que d'importants liens culturels rapprochent de nous.

C'est ainsi que la révolution tranquille, qui a constitué pour le Québec une sorte de réveil de sa culture, a été accompagnée au début des années 60 par une série d'événements qui çà et là autour de la planète ont donné quelque crédibilité au sentiment que l'heure était maintenant venue où allaient enfin pouvoir s'imposer des idées qui, depuis des années, n'avaient pu au mieux que survivre dans des conditions plutôt héroïques. L'atmosphère de détente qui, malgré de nombreux reculs, s'installait peu à peu dans les relations Est-Ouest et éloignait d'autant le spectre de la chasse aux sorcières, les défis assez stimulants de la Nouvelle Frontière que pointait audacieusement du doigt un John Kennedy qui, face à ses prédécesseurs immédiats, faisait figure d'homme de gauche, la formation en France d'une Union de la Gauche qui pouvait pour une fois être prise au sérieux, l'Aggiornamento qui depuis Jean XXIII faisait bouger l'Église catholique elle-même, tous ces événements n'autorisent peut-être pas à conclure que le monde occidental dans son ensemble connaissait une sorte de printemps dont il serait sans doute trop facile de montrer le caractère ambigu, mais il n'en reste pas moins qu'ils ont clairement été perçus, au Québec en tout cas, comme le prolongement international - ou, de façon plus modeste et plus réaliste, comme le contexte international - d'une révolution tranquille qui, elle, était bien l'expression non-équivoque d'un dégel à la fois économique, politique et idéologique.

D'autres événements plus tardifs comme l'arrivée au pouvoir en Angleterre et en Allemagne de régimes travailliste ou socialiste, devaient d'ailleurs consolider cette impression de déblocage et donner plus de crédit au sentiment que quelque chose issu d'on ne sait où, était désormais amorcé et, sur un mode un peu dissonant il est vrai, se

répercutait en s'amplifiant un peu partout en Occident. De façon encore plus décisive, la fascination inouïe qu'allait exercer sur la plupart des socialistes d'Occident la lointaine révolution culturelle chinoise, devait inoculer à bien des sympathisants le goût des autocritiques radicales devant lesquelles notre « révolution culturelle », alors à la recherche de son second souffle, paraissait aussi timide que les rayons du soleil d'avril une fois l'été venu. La contestation des valeurs bourgeoises s'était ainsi taillé une place fragile certes mais étonnamment étendue dans la vie quotidienne de bien des sociétés au point où, au cours des plus ardentes journées de cette période de « beau fixe » pour les idées de gauche, on allait se laisser convaincre, pendant un moment, de la possibilité de réaliser les rêves les plus incroyables quand, à Paris, des étudiants en délire décidaient de « porter l'imagination au pouvoir ».

Le rêve et l'utopie avaient du reste d'autant meilleure presse que les symboles les plus prestigieux du réalisme politique se discréditaient lamentablement au Viêt-nam où une interminable guerre contribuait, tout aussi efficacement que les injustices dont les noirs américains étaient perpétuellement victimes, à structurer et à radicaliser l'opposition qui se dressait, aux États-Unis et dans le monde, contre les intérêts défendus par une superpuissance capitaliste qui déjà devait prendre place au banc des accusés. Il n'est que d'évoquer rapidement ces considérations banales, ressassées à satiété par tous les éditorialistes d'Occident, pour se convaincre, si besoin en est, que le climat politique de bien des pays occidentaux, il y a une dizaine d'années, était hautement favorable à la propagation des idées de la gauche. Comme le notaient d'ailleurs, avec malice, les observateurs sympathiques à cette gauche, la droite hésitait même à dire son nom, de telle sorte que les intellectuels de gauche qui pullulaient alors ne pouvaient guère se payer le luxe d'affronter d'introuvables intellectuels de droite qui préféraient invariablement se présenter comme « centristes » ou mieux se situer pudiquement « à l'extérieur de ces catégories dépassées ».

Quoi qu'il en soit, cette situation ne devait pas durer bien longtemps ; sans doute la contestation comme phénomène devait-elle survivre aux rêves déçus de mai 68, mais en s'organisant, en s'institutionnalisant presque, elle allait bientôt perdre la folle démesure qui paradoxalement l'avait fait prendre au sérieux par ceux qui ne pouvaient

plus la comprendre. Un peu partout désormais le retour à une certaine mesure, à un certain équilibre commençait à être perçu comme une priorité. Au Québec, le Parti québécois allait progressivement assagir les revendications un peu échevelées du R.I.N. et s'attacher à conquérir l'estime des milieux les plus conservateurs pour leur faire accepter l'idée d'une aventure collective désormais apprivoisée, à laquelle on devait de toute façon répondre « non ».

Ici encore un contexte international approprié encadrerait ce refroidissement assez brusque d'une ardeur qui ne pouvait manifestement pas souffrir d'être trop longtemps chauffée à blanc. L'Église, à peine sortie de son Concile, s'était remise très tôt à porter une attention de plus en plus compréhensive aux appels horrifiés de son aile conservatrice, dont le poids relatif s'était forcément accru du fait de défections importantes dans son aile progressiste. La révolution culturelle chinoise n'a même pas eu à attendre la mort de Mao pour commencer à céder la place aux nécessités plus prosaïques de la reconstruction nationale. En France, on s'était remis plus brusquement encore à ces tâches concrètes et quotidiennes en oubliant très vite les rêves de 68 et même en voyant, plus péniblement, se briser lentement avec l'Union de la Gauche l'espoir, qu'on croyait pourtant réaliste, d'une transformation en profondeur de l'économie. En Allemagne et en Angleterre, des tendances ouvertement conservatrices reprenaient assez vite du poil de la bête ; tandis qu'aux États-Unis, une fois rebâtie tant bien que mal, grâce à la dénonciation du Watergate et à l'élection de Jimmy Carter, l'image intolérablement ternie de la démocratie libérale, on a vu se multiplier les manifestations d'une remontée non-dissimulée de cette droite intransigeante qui s'en prend même (la proposition 13 en est le symbole) à la présence jugée excessive de l'État dans la vie des Américains. Enfin la détente dans les relations Est-Ouest n'est plus guère qu'un souvenir que l'on évoque le plus souvent pour la dénoncer comme un marché de dupes car - et c'est là le plus significatif - la droite désormais a quitté l'attitude défensive dans laquelle elle s'était cantonnée depuis longtemps : aux États-Unis les faucons reprennent fièrement leur envol tandis qu'à Paris une « nouvelle droite » s'est ostensiblement donné pignon sur rue.

Au cours des années 60, on parlait un peu partout dans le monde de nouveaux défis, de guerre à la pauvreté, de libération nationale, de

participation et de confiance en l'homme, alors qu'avec les années 70, on s'est mis à retrouver le langage de la méfiance et celui des intérêts nationaux. D'ailleurs pour que le langage de la rareté et celui du calcul viennent mettre en veilleuse celui de l'abondance et celui de la croissance, il suffisait que se profile discrètement le spectre partout respecté de la pénurie du pétrole. Au cours des années 60, avec au moins les apparences de la gratuité, on se consacrait à conquérir la lune ; au cours des années 70, on s'évertue à arracher au soleil quelques miettes d'énergie pour finalement conclure, à Venise à l'aube des années 80, qu'il vaudrait peut-être mieux revenir au charbon. Avec l'arrivée de l'automne, l'heure n'est décidément plus aux folles rêveries du printemps !

Il ne sera pas question ici de bâtir sur ces quelques observations ne fût-ce que l'esquisse d'une sociologie politique des plus récentes expériences de l'Occident ; d'autres composantes sont intervenues qui compliqueraient sensiblement ce tableau un peu trop impressionniste. Aussi bien s'agissait-il seulement ici de rassembler quelques éléments dont la signification symbolique au moins apparente aura profondément marqué la façon dont, au Québec en tout cas, devaient être reçues et perçues les idées véhiculées à l'occasion des principaux débats théoriques de ces deux dernières décennies. Comme seule la signification de ces débats théoriques intéressera le présent ouvrage, il n'y aura pas lieu de se demander ici où va aucune des sociétés occidentales qui ont été le théâtre des récents mouvements d'opinion dont il vient d'être fait état ; il importait seulement de bien voir qu'au Québec, et apparemment dans une bonne part des sociétés occidentales, les thèses qui seront ici examinées et discutées ont d'abord été accueillies avec la sympathie enthousiaste et au besoin indulgente que commandait un préjugé favorable aux idées de gauche, mais se sont ensuite heurtées, avec l'arrivée d'une saison plus froide, à une indifférence assez générale et souvent même à une hostilité mal contenue. Il sera de plus suggéré ici que si ces dernières attitudes peuvent paraître en partie justifiées par la mise en évidence assez fréquente dans les thèses discutées d'un certain relâchement théorique, dont on ne se formalisait guère au moment où une rigueur plus grande aurait paru superflue, elles s'avèrent beaucoup moins justifiables et même assez inquiétantes quand on pense à l'importance vitale des objectifs et des valeurs qui risquent de se trouver discréditées avec leur trop éphémère support.

Quoi qu'il en soit de ces enjeux théoriques auxquels seront consacrées les études qui suivent, il paraît intéressant de souligner que, sur ce plan de la discussion des idées et des idéologies, le Québec occupe une place privilégiée au point de rencontre d'une double influence culturelle, celle de la France et celle des États-Unis d'Amérique, comme on l'a d'ailleurs souvent rappelé avec une satisfaction à vrai dire parfois mal convaincue du degré auquel on aura su tirer parti de cette situation. Il se trouve, en tout cas, que la réflexion sociale qui, en ce Québec du début des années 60, se faisait justement moins perméable à une influence romaine jusque-là décisive, allait poursuivre sa nouvelle destinée sous le signe plus net que jamais de cette conjonction de l'influence de deux cultures d'ailleurs marquées elles aussi par des événements susceptibles, comme on l'a vu, de s'inscrire quelque part dans le cours du progrès ou du déclin d'une belle saison. Ainsi la contestation étudiante au Québec allait-elle s'inspirer de celle qui avait pris naissance à Berkeley, mais aussi, il va sans dire, de celle qui a connu son apogée à Nanterre ; le socialisme dont on allait ici vanter les mérites, c'était bien celui dont on faisait en France la théorie et qu'on y associait souvent aux projets autogestionnaires d'un certain syndicalisme, mais c'était aussi, pour plusieurs, celui qu'aux États-Unis on associait plus volontiers à une intervention massive de l'État. La figure de Karl Marx, qui allait bientôt être l'objet sur nos campus d'une sorte de vénération inconditionnelle, était ou bien filtrée par ces études de caractère phénoménologique puis structuraliste qui nous venaient de France par vagues successives en faisant toujours une place à part à la pensée de cet auteur, ou bien reconstituée de toute pièce à partir d'études socio-économiques, moins ambitieuses en apparence, qui se contentaient souvent de radicaliser, en les reformulant à l'aide de concepts marxistes, des arguments d'inspiration néo-keynésienne qui déjà aux USA avaient une saveur socialiste. Plus tard, ce sera aussi bien le succès inattendu de la critique parisienne du marxisme menée par les « nouveaux philosophes » que l'attention, de plus en plus grande, portée aux doctrines néo-libérales issues de Chicago qui auront contribué à faire prendre conscience aux intellectuels d'ici (comme à ceux d'ailleurs) que quelque chose changeait dramatiquement dans les rapports de force qui semblent déterminer, de façon un peu capricieuse, l'attrait qu'exercent les grandes orientations idéologiques.

Sans doute cette rencontre de la pensée française et de la pensée américaine a-t-elle eu lieu ailleurs qu'au Québec ; mais ici, où elle n'a pas cessé de marquer nos perceptions les plus quotidiennes, il était inévitable qu'elle se laisse partout deviner derrière notre façon de réagir aux événements de ces deux dernières décennies. Pour les intellectuels québécois qui, vers les années 60, avaient l'impression de se voir livrer en vrac toutes les richesses culturelles venant de l'étranger et parmi elles les instruments les plus raffinés d'une pensée désormais critique, les moindres échos de l'une et de l'autre tradition étaient accueillis avec enthousiasme et devenaient immédiatement, en se corrigeant à peine mutuellement, les pièces décisives d'un projet culturel encore neuf, que l'on voulait critique et libérateur et qui allait s'articuler peu à peu à mesure que progressait une saison inoubliable.

Avant de nous arrêter un instant sur les caractères propres à chacune de ces deux contributions à la pensée critique, il convient de souligner tout de suite que ce sera surtout d'un point de vue philosophique qu'elles se verront interrogées ici ; mais cette remarque appelle quelques précisions. La pensée plus ou moins « radicale » qui anime traditionnellement l'action de la gauche déborde largement, il va sans dire, le cadre de la réflexion philosophique. Mais il se trouve qu'au cours des années qui nous intéressent, les bases même de cette pensée critique et radicale allaient constituer un objet de prédilection pour une littérature philosophique qui, non seulement a très vite occupé une place de choix dans l'enseignement philosophique lui-même, mais n'a pas manqué de refluer sur l'ensemble des sciences sociales qui toutes allaient porter un intérêt renouvelé et assez soutenu aux questions « épistémologiques » en particulier. C'est à ces débats philosophiques poursuivis tant par des philosophes que par des théoriciens de diverses sciences sociales qu'il sera ici fait référence. Cet état de choses n'implique d'ailleurs pas que spécialistes des sciences sociales et philosophes professionnels aient fait tellement bon ménage au cours de cette période : les premiers ont souvent été déçus de ne pas trouver auprès des seconds de réponses précises à des questions pourtant légitimes, et ces derniers se sont souvent sentis désarmés par l'étroitesse de vues qu'ils imputaient aisément à leurs collègues ; mais reste qu'une réflexion incontestablement philosophique a occupé durant cette période

un champ nettement plus étendu que celui auquel on était habitué de voir confinée la philosophie traditionnelle.

Il faudra tantôt expliquer ce phénomène, car rien, au début des années 60, ne semblait prédisposer la discussion proprement philosophique à occuper la place assez respectable que bon gré mal gré on sera amené à lui concéder au cours des années suivantes. La pensée philosophique s'engageait alors dans une crise dont elle ne semblait pas devoir sortir aisément. Jean-François Revel venait de publier son impitoyable pamphlet dont le titre *Pourquoi des philosophes ?*¹ formulait une question qui se retrouvait insidieusement sur bien des lèvres. Piaget, pour sa part, allait bientôt concéder, dans *Sagesses et Illusions de la philosophie*², l'existence de quelques questions philosophiques importantes - mais trop importantes pour qu'elles soient laissées aux philosophes, comme il aurait dit volontiers, s'il avait cherché à parodier Clémenceau.

Au Québec, notons-le au passage, on a mis un certain temps avant de prendre la mesure de cette crise. Au début des années 60, on y était beaucoup trop affairé, après tant d'années dominées par la scolastique thomiste, à savourer le plaisir de lire, « dans le texte » comme on disait, Descartes, Kant, Hegel et surtout Sartre et Merleau-Ponty qui, à leur façon, permettaient au surplus à leurs lecteurs de découvrir les ressorts philosophiques de la pensée de Marx. Il aura fallu, pour plusieurs, espérer voir s'affirmer une philosophie proprement québécoise puis désespérer de cette attente pour percevoir clairement que la philosophie traversait une crise d'autant plus accentuée au Québec qu'elle y jouissait d'un statut privilégié rendant son enseignement obligatoire³. On cherchait néanmoins encore à se persuader qu'il était tout naturel d'imposer obligatoirement à tous les étudiants du cours collégial une formation dont les responsables avaient seulement un peu de mal à définir ensemble les objectifs quand, avec la propagation rapide de la contestation dans le monde académique, ces doutes persistants se trouvèrent provisoirement balayés par la séduction assurée d'une pers-

¹ Cf. REVEL (1957).

² Cf. PIAGET (1965).

³ À propos de cette évolution en trois étapes, voir LAGUEUX (1973a), pp. 518-520.

pective toute nouvelle : le cours de philosophie allait devenir un lieu privilégié pour l'exercice de la pensée critique à un titre d'autant plus légitime que cette pensée critique, qui se développait un peu partout en contestant l'autorité prétendue de diverses sciences, prenait un caractère de plus en plus philosophique ou à tout le moins épistémologique.

Mais examinons maintenant ces traditions critiques encore jeunes dont le vent de contestation qui soufflait vers nous tant des États-Unis que de la France nous apportait un subtil avant-goût.

La philosophie anglo-saxonne et la tradition critique américaine

[Retour à la table des matières](#)

Dans le monde anglo-saxon et aux États-Unis en particulier, un certain positivisme constitue depuis assez longtemps, on le sait, le mode de pensée dominant. Une vieille tradition plutôt empiriste, qui remonte à Francis Bacon et en tout cas à Locke et à Hume, a profondément marqué la philosophie sans doute, mais aussi les sciences humaines et sociales dont les premiers développements y furent, plus que dans le monde francophone, étroitement associés aux progrès de l'analyse philosophique. Il est en effet remarquable, surtout si on fait la comparaison avec le monde francophone, de voir combien les ancêtres anglo-saxons de la psychologie, de la sociologie, de l'économie et de l'histoire modernes, ont été étroitement associés au développement de la pensée philosophique. On cite souvent l'influence de Locke sur la psychologie et la contribution de Hume à l'histoire et à l'économie ; mais on pourrait de façon encore plus significative signaler la place importante des travaux philosophiques d'économistes comme Adam Smith, Stanley Jevons et bien sûr John Stuart Mill. Ne poussons pas plus loin cet examen et retenons seulement que, dans le monde anglo-saxon, sciences sociales et philosophie officielle faisaient assez bon ménage. Cette bonne harmonie ne fut d'ailleurs nullement perturbée quand, au XXe siècle, la tradition empiriste fut en quelque sorte assi-

milée par une approche positiviste plus strictement logicienne, fortement influencée par la venue de ces nombreux philosophes plus ou moins rattachés au Cercle de Vienne qui se sont peu à peu intégrés au monde anglophone en même temps que nombre de leurs collègues économistes de l'école autrichienne. Assez vite, une version simplifiée et standardisée des thèses positivistes en matière épistémologique, s'inspirant librement de l'approche peu orthodoxe mais fort attrayante de Karl Popper, devint la référence philosophique officielle de l'économie néo-classique et des autres sciences sociales qui estimaient pouvoir y asseoir leur prétention à la scientificité, en particulier au cours des années 50 où ces diverses sciences sociales avaient une assez forte propension à imposer un peu partout leurs valeurs dans la foulée de la diffusion universelle de l'« american way of life ».

Or, voilà qu'avec les années 60, une fois éloigné le spectre de la chasse aux sorcières qui avait beaucoup contribué à étouffer la vie intellectuelle dans la période antérieure, un assez fort sentiment de désaffection s'est affirmé dans divers secteurs à l'égard de ce triomphalisme un peu borné que la philosophie positiviste consacrait indirectement dans l'esprit de plusieurs. Aussi la tendance mal contenue à appliquer des modèles américains à l'étude ethnologique des sociétés ou à l'analyse de la croissance économique des pays dits sous-développés fut-elle vite dénoncée non seulement comme politiquement maladroite mais comme scientifiquement inacceptable. C'est dans ce contexte qu'une critique des sciences sociales prenait peu à peu de l'ampleur en s'attaquant avec la même indignation tantôt à la bonne conscience qui soutenait les manifestations les plus inavouables de l'impérialisme américain, tantôt aux sciences sociales - comme l'économie néo-classique ou la sociologie fonctionnaliste - qui tendaient à donner une assise à cette bonne conscience, et tantôt au positivisme latent qui cautionnait implicitement la prétention de ces « sciences sociales » à la scientificité.

Cette entreprise critique n'était pas née, bien sûr, avec les années 60 et elle pouvait même avec raison se reconnaître des racines lointaines mais profondément américaines dans la démarche étonnamment lucide de Thorstein Veblen au début du siècle. Plus près de nous, elle pouvait se rattacher directement à des pionniers comme Paul Sweezy et Paul Baran, qui se sont faits les défenseurs d'une critique franche-

ment marxiste de l'économie dans le contexte de l'après-guerre si hostile à leur idées. Mais avec les années 60, le contexte changeait et la pensée critique pouvait s'organiser : c'est ainsi que furent fondées diverses associations, dont la U.R.P.E. (Union for Radical Political Economics), qui doublaient les associations académiques traditionnelles pour stimuler la production d'analyses proprement critiques. Plus généralement, par-delà les frontières académiques traditionnelles entre sociologie, économie, histoire, on entendait faire prévaloir l'urgence d'une critique plus globale qui pourrait rassembler des dimensions assez artificiellement séparées par ces disciplines ; cette tendance d'ailleurs a fortement contribué à rapprocher entre eux les théoriciens critiques de diverses disciplines et à les rapprocher des philosophes qui s'intéressaient de plus en plus au destin des sciences sociales et à celui des idéologies.

Les contributions critiques plus ou moins reliées à divers champs de l'analyse sociale se sont donc multipliées au cours des années 60 ; il revenait toutefois à un philosophe allemand, apparenté à l'école de Francfort mais émigré aux États-Unis, de situer ces critiques éparses dans une perspective anthropologique et socio-historique plus large qui, pour tout ce courant critique, allait vite constituer un point de référence majeur. Au milieu des plus violentes contestations sociales, *L'Homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse a connu d'extraordinaires heures de gloire peut-être parce que s'y trouvaient systématiquement rattachées à un positivisme sourdement honni diverses manifestations du malaise issu des multiples aliénations engendrées par l'« american way of life ». La pensée critique n'a pas manqué d'ailleurs de mettre en évidence les formes d'oppression les plus diverses, soutenue qu'elle était par l'action concrète des mouvements pour l'égalité des droits des noirs, des associations de consommateurs ou des mouvements féministes et surtout par la vaste clameur d'indignation que provoquait la guerre du Viêt-nam. Tout pouvait alimenter la réflexion critique vers la fin des années 60 : elle allait encore trouver une impulsion nouvelle dans l'inquiétude très vive que provoquait maintenant, dans un public élargi, la prise de conscience des limites écologiques de la planète que, par bien des aspects, il était naturel d'opposer aux prétentions expansionnistes du capitalisme américain.

Ces diverses réflexions critiques qui reposaient surtout sur des études empiriques n'avaient rien, dans l'ensemble, de particulièrement philosophique, mais sans doute, parce qu'elles finissaient par remettre en cause les bases mêmes de la conception du monde prévalant jusque là, appelaient-elles comme en sourdine une sorte de synthèse encore indéfinissable. Cette synthèse de caractère forcément assez philosophique, on en cherchait confusément le canevas dans celle que Marx avait magistralement amorcée un siècle plus tôt et qui pour plusieurs demeurait encore tout actuelle. En tout cas, puisque le positivisme, qu'on associait volontiers à une sorte de suffisance scientifique et à l'aseptisation de tout jugement critique, paraissait avoir partie liée avec la conception de la science et de la société qu'il s'agissait de dénoncer, cette synthèse critique devait être résolument anti-positiviste. Par là s'explique en partie le succès du livre de Marcuse et par là s'explique aussi l'immense intérêt qu'ont suscité, dans les milieux critiques et radicaux, les thèses épistémologiques de Thomas Kuhn qui, en proposant une façon nouvelle de comprendre la signification des révolutions scientifiques, mettait en cause quelques traits décisifs de l'épistémologie « positiviste » de Popper. L'idée kuhnienne d'un paradigme scientifique, qui est peu à peu abandonné pour des raisons de caractère presque sociologique, allait vite, malgré Kuhn, être importée dans l'univers des sciences sociales et séduire ceux qui ne demandaient pas mieux que de donner à peu de frais à leur démarche critique une sorte de respectabilité scientifique, qui leur permette d'affronter pied à pied la « science » qu'ils entendaient dénoncer. Quoi qu'il en soit, par delà les thèses précises qu'elle a inlassablement défendues avec des arguments qui ont souvent visé plus à inquiéter la bonne conscience qu'à séduire la raison, cette tradition critique aura su sensibiliser une génération à des problèmes trop négligés, elle aura suscité à leur égard des attitudes nouvelles et, faute d'avoir vraiment développé, elle aura valorisé à tout le moins une option philosophique : c'est par là en tout cas qu'une certaine gauche a profondément marqué toute une façon de penser les problèmes durant cette période où manifestement elle aura connu ses plus belles heures.

La philosophie continentale et la tradition critique française

[Retour à la table des matières](#)

Bien différent à plusieurs égards était par contre l'autre versant de notre héritage critique. En France, la pensée philosophique dominante était caractérisée à l'inverse par la distance qu'elle avait prise à l'égard des sciences et des sciences physiques en particulier. Sans doute Auguste Comte avait-il au XIXe siècle inauguré le projet positiviste d'unification encyclopédique des sciences - dont la philosophie anglo-saxonne devait finalement hériter - mais la philosophie proprement positiviste de Comte-, qui débouchait d'ailleurs sur un moralisme assez inattendu, fut vite oubliée ou plutôt considérée comme une philosophie-repoussoir contre laquelle devait s'affirmer une autre tradition résolument spiritualiste qui, déjà à cette époque, s'imposait pratiquement comme philosophie officielle à l'instigation surtout de Victor Cousin. Les rares philosophes français tentés par une recherche prioritairement épistémologique furent ou bien boudés par leurs pairs, comme Cournot ou Poincaré, ou encore, comme Bachelard, passablement négligés avant d'être portés aux nues à la faveur de la réaction contre cette philosophie dominante. À vrai dire, ceux qui étaient vraiment représentatifs de cette tradition spiritualiste n'étaient pas forcément hostiles à la pensée scientifique ; certains comme Brunschvicg et Bergson étaient même assez familiers avec bien des aspects de la physique ou de la biologie et leur accordaient une place importante dans leur réflexion philosophique, mais cet intérêt pour les sciences était largement mis au service d'une philosophie axée sur l'aventure spirituelle de l'humanité et fort peu au service d'un examen proprement épistémologique des conditions de possibilité des sciences elles-mêmes.

Par ailleurs cette tradition spiritualiste typiquement française devait être au XXe siècle plus ou moins assimilée par une tradition germanique de telle sorte que, depuis la dernière guerre surtout, il paraît plus indiqué de parler d'une philosophie germano-française ou plus largement d'une philosophie continentale. C'est en tout cas cette tradition qui, à partir de la riche production de la philosophie de l'esprit, de l'herméneutique et surtout de la phénoménologie, a inspiré l'enseignement philosophique qui dominait encore à la Sorbonne vers les années 60 et qui de là a littéralement envahi vers cette époque le monde philosophique québécois en relayant très rapidement, du moins à Montréal, l'enseignement thomiste - ce qui devait alors susciter l'enthousiasme passager dont j'ai parlé plus haut.

D'ailleurs, si cette philosophie continentale avait, après trois siècles, passablement dilué les bases théologiques d'une tradition scolastique déjà lointaine, elle n'en perpétuait pas moins les orientations profondément humanistes de celle-ci - ce qui la rendait d'autant plus apte à s'y substituer en douce au Québec où les heurts les plus vifs, on le sait, ne devaient venir qu'un peu plus tard, au moment où, avec la mise en cause de toute cette philosophie, diverses variétés de marxisme entraient en force au cégep. La place centrale faite aux valeurs humanistes traditionnelles demeurait probablement, en effet, le trait principal qui liait les sources française et allemande de cette philosophie germano-française, et elle se reflétait clairement dans la différence, volontiers accentuée, entre le monde de la pensée et le monde des choses, entre l'esprit et la matière, entre le sujet actif et l'objet passif, entre l'histoire proprement humaine et la nature qui n'a pas d'histoire.

C'est pourquoi l'attitude critique qui s'est développée au cours des années 60 à l'égard de cette tradition dominante sera résolument anti-humaniste et antihistoriciste ; c'est pourquoi aussi elle pourchassera, avec une sorte de frénésie, jusqu'à la moindre trace de la présence d'une subjectivité toujours suspectée de ménager, dans les abîmes de son impénétrable profondeur, un refuge rêvé pour les valeurs traditionnelles. Toutefois, pour s'en donner à cœur-joie contre une philosophie humaniste et méfiante à l'égard des sciences, la pensée critique française n'allait pas, pour autant, s'opposer à la pensée critique américaine en renonçant à toutes préoccupations humanitaires et en prenant fait et cause pour les intérêts supérieurs d'une pensée scientifique

froidement indifférente aux implications sociales de son développement. Bien au contraire, elle allait plutôt, à l'aube des années 60, chercher à se tailler une place de choix dans le chœur grandissant de l'anti-positivisme d'où elle dénoncera principalement la cécité idéologique de l'approche positiviste de la science. Elle le fera d'ailleurs sans la moindre arrière-pensée, puisqu'à ses yeux la philosophie humaniste favorisait plus qu'autre chose, à force de ne pas daigner se mêler de questions épistémologiques, l'orientation positiviste et aseptique, sur le plan axiologique, de la pensée scientifique régnante. Prenant la contrepartie de cette attitude, la pensée critique française allait, pour sa part, renoncer à réserver pour la philosophie un objet propre situé à côté de ceux de plus en plus nombreux sur lesquels les sciences modernes faisaient porter leurs analyses ; elle refusait tout net de circonscrire pour cette philosophie un monde de l'esprit inaccessible à la science ou même une zone privilégiée de la subjectivité d'où le moi originaire du philosophe pourrait, comme auparavant, assister à la genèse du sens des objets d'un univers objectif que la science, quant à elle, étudierait en se plaçant à un tout autre niveau. La réflexion philosophique, ainsi dépossédée d'un objet propre, devra plutôt se consacrer à une analyse critique non pas des choses directement mais plutôt du langage tenu à propos de ces choses par chacune des sciences en particulier.

Ce faisant, la philosophie inspirée par la pensée critique en France allait mettre en pleine valeur des recherches épistémologiques comme celles que Bachelard ou Canguilhem avaient poursuivies jusque-là un peu en marge de la tradition principale ; elle allait aussi, en se donnant pour mission de scruter le langage de la science, se rapprocher - mais en apparence seulement, comme on vient de voir - de la philosophie positiviste dont les représentants anglo-saxons au XXe siècle (par opposition à Comte) avaient aussi tendance à se cantonner dans un métalangage portant lui-même sur le langage scientifique. Foucault et Althusser, les plus illustres représentants de cette philosophie critique des années 60, ont été ainsi, à l'occasion, qualifiés assez superficiellement de « positivistes ». Toutefois, c'est d'un tout autre point de vue que la philosophie anti-humaniste française entendait scruter l'activité scientifique, et ce point de vue la rapprochait davantage de la critique anti-positiviste américaine que du positivisme mis en cause par cette dernière.

En effet, l'analyse critique du langage de la science n'allait pas vraiment s'attacher à dégager les bases logiques de l'explication mise en oeuvre par telle ou telle science, ni à mesurer les conditions d'objectivité particulière à chacune d'elles ; elle allait plutôt chercher à identifier les contextes permettant au discours scientifique de prendre forme et de convaincre, à détecter les stratégies qui y sont tacitement à l'oeuvre, à dénoncer les lieux précis où il donne prise à des interventions idéologiques, etc... De plus, elle allait s'intéresser moins aux sciences naturelles qu'aux sciences humaines et sociales, et ceci était important : alors que l'étude des premières a surtout pour effet de nous éclairer sur ce que peut être une démarche scientifique reconnue comme telle et sur ce qui la rend possible, celle des secondes nous met plutôt en contact avec les problèmes de disciplines plus incertaines de leurs articulations et de leur titre à la scientificité, et surtout - à cause du reste tant de cette incertitude que de leur objet particulier - plus propices aux constructions idéologiques. Enfin, l'analyse critique portant sur le discours tenu par ces disciplines n'allait pas hésiter à brouiller les frontières académiques entre les diverses sciences sociales et, tout naturellement, allait trouver chez Marx le modèle d'une vision critique élargie à l'ensemble du champ abordé par ces « sciences » dont, le plus souvent, elle contestait d'ailleurs la compétence. C'est ainsi que cette critique anti-humaniste et anti-positiviste a pu avec Althusser se réclamer de Marx, chez qui elle estimait trouver à la fois une théorie anti-empiriste de la connaissance scientifique et une lucide mise en garde contre la place indûment privilégiée qu'une philosophie idéaliste accorde d'emblée à la subjectivité.

Quelle que soit la part respective des différences et des similitudes rencontrées à l'examen de ces deux conceptions (américaine et française) de la pensée critique, il paraît certain qu'elles ont le plus souvent été perçues comme des approches complémentaires par ceux qui se sont hautement réclamés de Marx pour contester avec vigueur la pensée dominante. Elles se rencontraient aisément en particulier dans la critique d'une culture universitaire représentée par des traditions philosophiques et par des sciences sociales qui contribuaient, estimait-on, à conférer une fausse légitimité à un type de société qu'il s'agissait avant tout de dénoncer et même de renverser. Au Québec où, comme on l'a vu, ces deux approches correspondaient aux deux sources d'une

culture encore à la recherche d'elle-même, une nouvelle attitude philosophique qui s'est rapidement répandue a vite trouvé son pain quotidien dans ce marxisme critique caractérisé à la fois par une méfiance systématique (héritée de la tradition américaine) tant à l'égard des institutions académiques que des institutions plus proprement capitalistes et par un goût marqué pour des analyses menées dans un langage plus ésotérique (emprunté à la tradition française) qui lui garantissaient, entre autres choses, une sorte de respectabilité théorique toujours appréciée.

L'âge d'or de l'épistémologie

[Retour à la table des matières](#)

Ceci toutefois ne nous explique pas comment la réflexion philosophique est apparemment parvenue à surmonter assez brillamment la crise qui durant la première moitié des années 60 semblait paralyser son développement, du moins à l'intérieur de la tradition française. Disons tout de suite qu'elle a pu y parvenir plus aisément du fait que la crise qu'elle traversait ne lui était pas propre, mais qu'elle concernait également l'ensemble des sciences sociales en tant qu'elles échappaient au champ des sciences expérimentales. Dans le monde anglo-saxon, ces « sciences sociales » avaient tendance à développer des modèles sophistiqués qui souvent contribuaient à cautionner des représentations sociales proprement capitalistes, sans cependant que leurs caractéristiques formelles fussent à les investir de l'autorité propre aux sciences expérimentales. Aussi la contestation de la philosophie positiviste évoquée ci-dessus était-elle plus immédiatement une contestation du modèle de scientificité que ces sciences sociales empruntaient plus ou moins tacitement au positivisme pour donner quelques titres à leur démarche encore incertaine. Dans le monde francophone, par contre, ces « sciences sociales », qu'il s'agisse de l'histoire, de la sociologie et même de l'économie, avaient souvent été pratiquées avec un souci nettement humaniste somme toute assez voisin de celui qui caractérisait l'approche des philosophes spiritualistes.

Aussi la critique anti-humaniste de la philosophie était-elle également la critique d'une certaine pratique, d'ailleurs fort répandue, des sciences sociales. Dans l'une et l'autre tradition, les sciences sociales se voyaient ainsi acculées, tout autant que la philosophie, à se poser la question de leur légitimité et de leur statut.

Or, le fait même que soit ainsi portée à l'ordre du jour la question de la légitimité théorique de disciplines dont le statut ne paraissait troubler personne au cours des années 50, suffisait à susciter un intérêt nouveau et parfois presque fébrile pour un type d'enquête portant sur les fondements même des disciplines scientifiques ; cette enquête, il fallait bien l'appeler « épistémologique » et la rattacher au champ traditionnel de la réflexion philosophique. Il est vrai que cette portion du « champ traditionnel de la réflexion philosophique » avait eu tendance, plus souvent qu'à son tour, à être laissée en jachère par les principaux représentants de la tradition philosophique germano-française ; mais justement la nouvelle philosophie critique qui devait s'imposer au cours des années 60 en avait fait la parcelle privilégiée d'une entreprise philosophique conçue sur des bases nouvelles.

Ainsi au cours des deux dernières décennies, l'épistémologie a occupé une place centrale dans les débats philosophiques, tant dans le monde francophone que dans le monde anglophone : dans le premier, la nouvelle philosophie critique a vite relégué dans l'ombre les problématiques spiritualiste et même phénoménologique et a souvent amené ses adversaires à se situer eux-mêmes sur un terrain plutôt « épistémologique » ; dans le second, l'épistémologie positiviste, d'ailleurs tournée plus qu'avant vers les sciences sociales, a continué de se retrouver au coeur de discussions philosophiques souvent menées contre elle dans un style qu'elle a su néanmoins imposer à ses adversaires. Les deux milieux intellectuels vers lesquels se tournait désormais volontiers au Québec une jeune philosophie qui se pensait en crise ayant également, bien qu'avec des accents presque opposés, fait une place centrale aux recherches épistémologiques, il était fatal que celles-ci s'y taillent assez vite une place de choix dans un monde académique en train justement de se structurer ; elles le firent à un point tel que plusieurs ont eu le sentiment de voir les autres thématiques philosophiques injustement négligées en vertu d'une sorte de conspiration du silence qui aurait été exercée à leur égard.

En d'autres milieux on a été, à l'inverse, séduit et attiré par cette attention un peu bruyante soudainement portée à l'épistémologie qui a aussitôt exercé cette sorte de fascination caractéristique de ce qui passe pour une solution miracle, auprès de ceux, étudiants ou chercheurs en sociologie, en économie, en histoire chez qui la démarche routinière et insatisfaisante de leur discipline provoquait une sorte de malaise difficile à préciser. D'autres théoriciens des sciences sociales, alertés avec raison par l'éparpillement méthodologique dont leur discipline - ou à tout le moins l'enseignement de leur discipline - souffrait manifestement, ont souvent confondu la recherche d'ordre méthodologique qu'ils réclamaient bien légitimement avec les recherches d'ordre épistémologique (au sens proprement philosophique) dont le caractère forcément mal adapté à leurs espérances n'a pas manqué le plus souvent de les décevoir cruellement.

En tout cas, qu'elle renvoie aux plus abstraites spéculations théoriques auxquelles s'adonnent parfois très volontiers sociologues ou économistes inquiétés par l'orientation prise par leurs disciplines, ou qu'elle renvoie aux préoccupations plus concrètes d'un pédagogue en mal de synthèse méthodologique, la problématique dite épistémologique est vite apparue comme le lieu des incertitudes théoriques auquel les « sciences sociales » encore jeunes se résignaient à faire une place limitée mais nécessaire, au moment où plusieurs de leurs spécialistes, parmi les plus respectés, se montraient disposés à remettre en question non seulement leurs méthodes mais même les principes au nom desquels on avait, peut-être avec trop d'empressement, reconnu leur scientificité. En somme, même si un seul mot ne pouvait sans équivoque recouvrir des visées aussi distinctes, l'épistémologie, c'était, pour les sciences sociales, le vague et fugitif espoir d'un renouvellement qui permettrait de surmonter de trop évidents malaises ; pour la philosophie, le champ le plus prolifique et le plus actuel où puisse s'exercer une analyse théorique inaccessible aux méthodes proprement scientifiques ; pour la pensée critique, le lieu où pourrait s'amorcer une discussion capable de mettre en évidence le caractère proprement idéologique d'un discours prétendument scientifique. Dans ces conditions équivoques, ce qu'on appelait « épistémologie » et qui avait généré beaucoup d'enthousiasme devait tôt ou tard susciter tout autant de mé-

fiance, non pas toutefois sans alimenter chemin faisant une abondante littérature philosophique.

Il importe ici d'apporter une clarification et de préciser que ces incertitudes théoriques des sciences sociales, qui accompagnent assez naturellement les pas encore mal assurés de disciplines relativement jeunes, ne sont nullement caractéristiques de ce qui a traditionnellement fourni aux philosophes matière à réflexion épistémologique. Ce n'est que par extension qu'on peut qualifier d'épistémologiques les polémiques qui s'amorcent fatalement autour de la méthode qu'il convient d'adopter pour qu'une discipline encore contestée puisse porter les fruits qui lui permettent de s'imposer vraiment. Par exemple on peut difficilement considérer comme un lointain classique de l'épistémologie, le dialogue fameux dans lequel, à l'époque où il jetait les bases de la science physique, Galilée fit s'affronter à propos de la méthode à employer le représentant de sa propre pensée et le personnage qu'il baptisait candidement du nom de Simplicio à qui il confiait le soin de défendre la pensée d'Aristote⁴. Tout au plus pourrait-on à la rigueur qualifier d'épistémologique un discours comme celui de Kant qui, plutôt que de polémiquer contre une attitude qui constituait à une époque un obstacle important au progrès de la connaissance, prend plutôt un recul véritable par rapport à une science, celle de Newton, qu'il juge désormais constituée et cherche à en dégager les conditions de possibilité. Plus souvent même préférera-t-on réserver ce terme aux études spécialisées qui, depuis la fin du XIXe siècle seulement, analysent plus systématiquement le mode de fonctionnement logique d'une science avancée comme l'est la physique. S'il fallait, dans cet esprit, attendre qu'une science ait pu s'articuler au degré atteint ne serait-ce que par la physique de Newton pour commencer à en élaborer l'épistémologie, on ne pourrait certes pas parler encore d'épistémologie des sciences sociales et les théoriciens de ces disciplines seraient bien mal

⁴ Il est fait allusion au fameux « Dialogo dei massimi sistemi » dont on trouve des extraits dans diverses anthologies. Quelques passages du présent alinéa et de deux autres alinéa ci-dessous sont une reprise d'extraits à peine modifiés d'un article de l'auteur intitulé « La philosophie des sciences, les philosophes et les scientifiques », paru dans la revue *Phi Zéro*, vol. 5, no 1 (janvier 1977), pp. 47 à 58. Les alinéa en question sont tirés des pages 54 et 55. L'auteur remercie les membres du Centre de Documentation du département de philosophie de l'Université de Montréal qui publie la revue *Phi Zéro*.

inspirés de chercher en direction d'une épistémologie quelque lumière susceptible d'éclairer les bases contestées de celles-ci.

Or ce qui était vrai de la physique ne l'est plus des sciences sociales, car, une fois qu'une théorie de la science a été mise au point ne serait-ce qu'à partir d'une seule science, les autres disciplines qui tentent par la suite de se donner un statut équivalent, n'étant plus en train d'occuper un terrain vierge, auront bon gré mal gré à se définir par rapport à la conception du savoir scientifique prédominante au moment de leur genèse. Il ne s'agira plus alors, pour celui qui intervient dans le débat, de repousser, pour reprendre notre exemple, un type de discours qui lui paraît être un obstacle au progrès scientifique, mais bien plutôt de réouvrir la théorie de la science pour montrer que la nouvelle discipline, dont il cherche à établir le statut scientifique, y trouve sa place au même titre que celles dont les titres ne sont plus mis en cause. Même les thèses qui entendent montrer que les sciences sociales doivent être conçues tout autrement que les sciences physiques ne prennent leur sens que dans la mesure où elles sont comprises comme complémentaires d'une autre thèse voulant que de telles entreprises n'en soient pas moins des sciences pour autant et que, par conséquent, il y a lieu de réviser les hypothèses trop restrictives de notre théorie de la science. Telle est l'autorité attachée à ce statut de science que les entreprises intellectuelles les plus réfractaires aux conditions et aux démarches qui ont caractérisé la longue genèse de la science moderne, ne peuvent se résoudre aisément à se voir écartées de la liste des disciplines jouissant d'un tel privilège auquel elles estiment avoir droit pour des raisons souvent différentes qu'il leur reste alors à faire valoir grâce à une sorte de plaidoyer épistémologique dont les exemples sont légion.

Du coup, l'épistémologie ne peut plus se réduire à être un domaine de la recherche philosophique où se consumerait de savants spécialistes passionnés par l'analyse des instruments conceptuels qui ont permis, à la physique en particulier, d'arracher à l'univers ses plus admirables secrets. Elle devient, pour une part, le lieu d'un enjeu âprement disputé entre des prétendants irréductibles, issus souvent de familles intellectuelles ennemies, et prêts à tout mettre en oeuvre pour s'assurer, au besoin par quelque alliance astucieusement conclue, des droits au titre de science et au prestige considérable qui lui est attaché.

C'est dans ce contexte, à n'en pas douter, que l'œuvre de Thomas Kuhn s'est trouvée courtisée de toute part dès qu'on a cru y voir, dans la tradition critique américaine surtout, un moyen expéditif de débouter en sa faveur les prétentions à la scientificité d'un camp opposé. Sans doute est-ce aussi dans ce contexte qu'on s'est affairé, dans l'entourage d'Althusser en France, grâce à une exégèse patiente et astucieuse, à raccommoier les écrits d'un très illustre ancêtre allemand du XIXe siècle, de manière à ce que soient reconnus à la fois les titres de ce dernier à la scientificité et une prétention non dissimulée à en être considéré l'héritier légitime. Bref, pour la pensée critique, l'épistémologie apparaissait comme le lieu d'où elle pouvait contester les prétentions à la scientificité des sciences sociales alors dominantes, le lieu où elle pouvait peut-être assurer à certaines de ses thèses une vague autorité scientifique et (dans le cas de la tradition française, plus volontiers philosophique) le lieu d'où elle pouvait s'exprimer, sans crainte de voir un discours à prétention scientifique doubler sur le même terrain son propre discours.

Toutefois, ce repli épistémologique permettant au philosophe critique d'occuper la position retranchée d'un métalangage portant non pas sur les choses elles-mêmes mais sur le langage tenu par les sciences à propos de ces choses, ne pouvait pas durer indéfiniment. D'abord, il était inconcevable d'étudier les structures du discours scientifique sans étudier celles du discours en général, et là les épistémologues les plus réfractaires à l'idée d'intervenir directement dans l'analyse propre à une science particulière ne pouvaient s'empêcher d'aller rencontrer sur leur propre terrain les linguistes qui s'étaient eux-mêmes donné pour objet les structures des langages de divers types. Dès lors, théories épistémologiques et théories linguistiques ont été amenées à renégocier inlassablement leurs innombrables rapports, comme d'ailleurs elles le faisaient depuis longtemps, mais d'une façon différente, dans le monde positiviste anglo-saxon. De plus, une fois ouverte cette brèche dans leur prétendue démarche métalinguistique, il était fatal que l'intervention des épistémologues critiques sur le discours souvent assez poreux et relativement peu organisé des diverses sciences sociales, se transforme peu à peu et par une sorte d'osmose en intervention sur l'objet même de ce discours. C'est ainsi qu'en prétendant se contenter de bien lire *le Capital* ou encore de décrire les stratifications des discours, on fut amené à faire la théorie de modes de production très ré-

els et à dénoncer de non moins réelles pratiques sociales que masquaient les discours stratifiés : c'est ainsi que les *mots*, auxquels on avait juré de s'en tenir, n'ont pas tardé à se laisser traverser en direction des *choses*.

Ces idéologies qui habitent les sciences

[Retour à la table des matières](#)

Ce glissement était d'autant plus inévitable que la pensée critique française accordait la priorité, dans son programme « épistémologique », à la dénonciation des idéologies dont les suggestions insidieuses risquent toujours de passer pour les conclusions de sciences assez mal prémunies contre un tel danger, surtout quand leurs voies restent encore mal définies. Or pourchasser les idéologies, c'est s'engager sur le terrain de la sociologie qui étudie les conditions de leur genèse ; ce chevauchement un peu forcé de préoccupations épistémologiques et de préoccupations sociologiques était fatal puisque le discours scientifique qu'étudie l'épistémologue est même devenu à notre époque le refuge le plus efficace des diverses idéologies qu'étudie le sociologue.

Il suffit pour le comprendre de réfléchir un instant sur la nature même des idéologies qu'on peut approximativement définir comme des discours auxquels des groupes sociaux recourent pour justifier, à leurs propres yeux et à ceux des autres, des comportements et des actions qui servent leurs intérêts ⁵. Une idéologie se doit donc d'être dissimulée pour ne pas être reconnue comme telle par ceux qu'elle a un peu pour fonction d'abuser et elle se doit d'être efficace (c'est-à-dire, en ce qui la concerne, crédible) de manière à pouvoir les abuser effectivement. Aussi l'idéologie qui fonctionne efficacement comme idéo-

⁵ Pour la mise en relief du rôle positif des idéologies, qui n'est pas examiné ici sans pourtant être exclu par la présente discussion, voir DUMONT (1974). Pour une analyse des problèmes soulevés par l'élaboration d'une définition pleinement satisfaisante de l'idéologie, voir PANACCIO (1979).

logie ne se présente-t-elle à nous que sous le déguisement d'un discours éminemment crédible. Aux heures de gloire de la chrétienté, à l'époque où l'Église détenait auprès des masses populaires une autorité presque inébranlable, il était normal que des idéologies favorisant les intérêts de divers groupes sociaux cherchent à s'infiltrer en douce dans les propos des prédicateurs ou des théologiens les plus écoutés. De même, à une époque où les églises presque vides ne se sont plus avérées des lieux aussi propices à une intervention idéologique efficace, il fallait prévoir que les idéologies, sans nécessairement abandonner un terrain qui leur fut si favorable, cherchent plutôt désormais à se laisser porter par le discours scientifique que l'autorité apparemment neutre et désintéressée des savants rendait particulièrement approprié à leur action.

Cependant, le fait que des idéologies aient pu envahir de part en part tant le discours scientifique que le discours religieux ne devrait en principe rien avoir à faire avec la vérité ou le bien-fondé de ces discours. Pour qu'une idéologie du droit divin, qui consacrait la domination des classes nobles au moyen âge, ait pu fonctionner efficacement, il n'importait pas vraiment que le message chrétien soit basé sur une authentique révélation ou sur un mélange de duperie et de superstition, il suffisait que les croyants prêtent foi aux propos de ceux à qui cette religion avait conféré une position d'autorité et que ceux-ci, à force de faire prévaloir des dimensions surnaturelles et extramondaines, tendent par là même à valoriser un ordre social, qui paraissait respecter suffisamment ces dimensions, aux dépens d'une conception plus laïque de la justice sociale, qui ne semblait pouvoir s'affirmer qu'en les mettant en péril. De même, pour que fonctionne efficacement une idéologie favorable à la domination capitaliste, il n'importait pas vraiment que l'économie néo-classique s'appuie sur des méthodes rigoureuses et légitimes ou qu'elle repose sur un tissu d'estimations erronées et de constructions gratuites, il suffisait qu'elle soit perçue comme une science pouvant imposer son autorité aux profanes et que, à force de tout ramener à des modèles capables de donner prise à l'exercice de ses instruments mathématiques, elle finisse par valoriser le fonctionnement idéalisé des mécanismes capitalistes dont il est possible de formaliser l'analyse, aux dépens de la discussion, sans doute moins gratifiante sur le plan analytique, des aspects irrationnels

et inévitables de ce mode de production qui, du coup, parvenaient ainsi à passer plus inaperçus.

Aussi, même s'il est de la plus haute importance de savoir repérer des conclusions scientifiques toujours sujettes à être utilisées idéologiquement, c'est bien en vain qu'on aura cherché à y parvenir en décidant sans plus de départager le bon grain de l'ivraie ou, si l'on préfère, la 'science de l'idéologie qui l'habite. Encore moins pouvait-on ambitionner, comme Althusser et ses disciples, de mettre à part un discours rigoureusement scientifique sur la société - discours qu'en l'occurrence ils auraient voulu être celui de Marx - pour l'opposer à d'autres discours qualifiés massivement d'idéologiques⁶. S'il est vrai que l'idéologie envahit de part en part le discours religieux et le discours scientifique, aucun espoir ne subsiste d'isoler complètement un pur message divin ou une pure démarche scientifique ; ces discours ne seront plus jamais parfaitement innocents et demeureront toujours, sous quelque forme qu'ils se présentent à nos oreilles profanes, travaillés de l'intérieur par des affrontements idéologiques. Il vaut mieux dès lors s'efforcer d'éclairer la façon dont des visées idéologiques s'emparent du discours pour le mettre au service des intérêts de groupes sociaux que l'on gagnerait alors, soit dit en passant, à identifier à l'aide de catégories assez fines, auxquelles la pensée critique a trop souvent eu tendance à substituer une bipartition abstraite de la société en classes dominante et dominée.

Dans cette perspective, il faut évidemment reconnaître que le discours de Marx a été, comme les autres, envahi par des visées idéologiques ; cette conclusion ne saurait trop surprendre d'ailleurs celui qui a observé jusqu'à quel point la pensée critique a assez ouvertement mobilisé, pour les mettre au service des intérêts d'une gauche contestataire, toutes les ressources de ce discours dont on ne devrait pourtant pas mettre en cause pour autant l'intérêt scientifique. Aussi peut-on dire que la saison dont il est question ici en fut une où les idéologies de gauche, celles qui agissaient à travers la pensée critique, ont eu pour un temps le vent dans les voiles. Peut-être est-ce un peu faire tort aux idéologies de gauche que de les désigner comme telles, car les

⁶ Sur le caractère non-concluant des arguments invoqués à cet effet, voir LAGUEUX (1973).

idéologies, on l'a vu, ne peuvent agir que dans la clandestinité théorique : mais c'est, en tout cas, rendre hommage à la pensée critique que de la considérer, par delà sa tendance un peu puérile à se faire passer pour une science inaccessible aux impuretés idéologiques, comme une entreprise théorique bien digne d'être examinée avec un oeil aussi critique que celui qu'elle porte elle-même sur d'autres entreprises intellectuelles dont à l'occasion d'ailleurs elle tire quelque crédibilité scientifique à se dire parente. Si le présent recueil s'adonne ici à cette pratique qu'on jugera peut-être ambiguë, il aura au moins rendu à la pensée critique un témoignage que lui refusent tout net autant ceux qui se contentent de l'ignorer en portant sur elle un regard plein de suffisance que ceux qui manquent à ce point de confiance en ses ressources qu'ils n'osent la traiter comme une attitude intellectuelle assez robuste pour être elle-même critiquée.

L'idéologie de gauche qui habite à la fois la pensée de Marx et la pensée critique en général n'enlève donc rien à leur aptitude respective à rendre compte du fonctionnement réel de divers mécanismes sociaux et ne suscite aucun doute sérieux sur leur intention de s'y consacrer dans un esprit parfaitement scientifique ; mais elle explique dans une large mesure l'audience incomparable que devaient recevoir à diverses périodes ces entreprises théoriques et que ne justifie pas à lui-seul leur intérêt intellectuel du reste incontestable. C'est de la même manière, par exemple, que l'on peut assurer, sans engager d'insoutenable procès d'intention, que les travaux des premiers économistes marginalistes, Jevons, Walras, Menger et leurs successeurs ont été littéralement propulsés à la fin du XIXe siècle par les intérêts d'une bourgeoisie mal assurée de ses droits. Quoi qu'il en soit en effet des qualités intellectuelles de l'œuvre de ces économistes et de la pureté des motifs théoriques de leur entreprise, il paraît certain que le conservatisme d'une classe bourgeoise, apeurée par les conclusions ouvriéristes que des socialistes tiraient déjà de la théorie ricardienne de la valeur-travail, peut être considéré comme un élément important dans l'explication du succès fulgurant d'une microéconomie marginaliste qui, en reléguant cette théorie aux oubliettes, devait, malgré des résultats encore modestes, constituer une candidate plus recommandable au rang de pensée officielle. Le peu d'attention que, par contraste, on allait porter, au pays même de Ricardo, à l'œuvre pourtant plus « classique » de Marx, l'hostilité mal contenue avec laquelle on allait,

dans le monde germanique, la combattre au nom du marginalisme, peuvent également s'expliquer en bonne part à partir de considérations du même type. Il ne s'agit pas ici, on le voit, de rendre compte, à partir d'un tel facteur, du contenu intrinsèque de l'une ou l'autre théorie, mais seulement des fluctuations irrégulières affectant l'audience qui leur fut respectivement accordée.

Aussi paraît-il indiqué d'expliquer de manière analogue la fortune exceptionnelle qu'a connue le Capital, après avoir été longtemps victime d'une sorte de conspiration du silence. Ce n'est pas être insensible à son intérêt scientifique, qui n'est pas vraiment affecté par ces considérations, que de rappeler que son singulier destin a été soutenu par le rôle politique que, grâce en particulier à ses qualités polémiques et rhétoriques, il pouvait jouer, moyennant une conjoncture favorable, auprès de mouvements révolutionnaires mal unifiés pour lesquels le recours à une théorie officielle, capable de se voir attribuer à la fois l'autorité d'une science et la vénérabilité d'une tradition, s'avérait être un facteur décisif de mobilisation sociale. De même, ce n'est pas sous-estimer l'intérêt théorique de la pensée critique que de rendre compte de l'enthousiasme inattendu qu'elle a suscité au cours des années 60, par l'intense besoin de changement que des sociétés, étouffées par la grisaille assez généralisée des années 50, ont brusquement ressenti en se cherchant un avenir. Sans doute faudrait-il développer à ce propos des analyses sociologiques précises, mais il s'agissait seulement ici de rappeler que la sociologie de la connaissance, qui peut, mieux que toute autre discipline, rendre compte des caprices de l'audience sociale d'un discours, ne doit pas craindre le cas échéant de prendre pour objet le discours même de ses plus ardents promoteurs.

Les trois lectures de Marx

[Retour à la table des matières](#)

Quoi qu'il en soit, la pensée critique, parce qu'elle s'inscrivait dans une tradition déjà séculaire de mobilisation sociale faite au nom de la pensée de Marx, devait retrouver à sa façon les sources vives de celle-ci. Ce fut certes le mérite essentiel de Louis Althusser que d'avoir su renouveler la lecture de Marx de manière à ce que puisse être trouvé dans son oeuvre ce qu'exigeait une conjoncture intellectuelle nouvelle, caractérisée par la crise évoquée plus haut des sciences sociales et de la philosophie. L'oeuvre de Marx avait donné lieu à trop de commentaires et de discussions depuis la mort de son auteur pour ne pas avoir été, comme celle de tous les grands classiques, sollicitée en toutes les directions ; toutefois on peut rattacher la grande majorité de ces interprétations à trois grands types de lecture qui se sont grosso modo succédés dans le temps.

La première lecture de Marx pourrait être qualifiée de panéconomique : Marx fut d'abord perçu comme celui qui n'avait pas craint d'expliquer à peu près tout, à partir de facteurs économiques dont la seule évocation faisait frémir d'indignation les penseurs idéalistes de l'époque. Aussi Marx était-il considéré avant tout comme un économiste et comme l'auteur du *Capital*, dont il s'agissait pour ses disciples de dissiper les obscurités et d'adapter les enseignements. Les philosophes marxistes, préoccupés par des questions que Marx n'abordait guère dans cet ouvrage, devaient se contenter, pour satisfaire leur curiosité légitime, de réponses par procuration : Engels s'était en effet chargé de mettre au point la philosophie (le matérialisme dialectique) que Marx n'aurait malheureusement pas eu le temps d'élaborer lui-même. Cette première lecture a dominé la littérature marxiste à la fin du XIXe siècle et au début du XXe et elle s'est perpétuée dans la tradition soviétique où Staline s'est chargé d'en codifier les éléments pour le bénéfice des lecteurs moins éclairés.

Une deuxième lecture devait bientôt prendre son essor cependant, alors que se sclérosait rapidement le marxisme officiel de l'Union Soviétique et que déjà l'économie politique marxiste s'était heurtée à des difficultés théoriques telles qu'elle cessait de compter vraiment, même pour les rares économistes occidentaux qui daignaient s'y intéresser. Cette deuxième lecture, qui se voulait plutôt philosophique et mettait discrètement en veilleuse les dimensions proprement économiques de la pensée de Marx, s'est tournée résolument vers des oeuvres de jeunesse beaucoup plus hégéliennes par leurs préoccupations, tout en retenant du *Capital* ce qui en était annoncé déjà dans ces œuvres antérieures. Rompant ainsi avec ce qui était devenu la lecture officielle en Union Soviétique, cette lecture nouvelle a été associée avec ce que l'on a appelé le « marxisme occidental » et a été illustrée d'abord par *Histoire et conscience de classe*, l'œuvre magistrale de Lukacs, qui devait inspirer profondément plus tard des sociologues comme Lucien Goldmann ou des philosophes comme Maurice Merleau-Ponty. Insistant fortement sur l'importance des valeurs humaines et historiques dans l'œuvre de Marx, cette lecture devait dominer les études marxistes non seulement en France, où l'on était spontanément prédisposé à l'adopter, mais aussi dans le monde anglo-saxon où l'étude de Marx n'a guère été intégrée à la tradition positiviste.

Quoi qu'il en soit, c'est vers une troisième lecture que devait se tourner la pensée critique des années 60, à l'aise ni dans l'approche « panéconomique » qui aboutissait à un évident cul-de-sac, ni dans l'approche « humaniste » qui laissait le marxisme, au milieu d'une philosophie déclinante, sans prise réelle sur les réalités socio-historiques à l'étude desquelles Marx s'était prioritairement consacré. Cette nouvelle lecture préconisée surtout par Althusser et ses nombreux disciples demeurait franchement philosophique ; elle refusait de s'engager directement sur le terrain miné de l'économie marxiste, mais elle rompait avec les écrits du jeune Marx pour porter en priorité sur le *Capital*, conçu comme la base d'une critique des sciences sociales et comme le point de départ d'une science proprement marxiste de l'histoire des sociétés.

Cette lecture nouvelle a manifestement privilégié trois grands thèmes qui seront aux centres des débats sur Marx que la « saison » qui nous intéresse ici devait faire proliférer. Le premier de ces thèmes,

pour l'étude duquel, selon Althusser, le *Capital* ouvrait même, pour la première fois depuis Galilée, un nouveau « continent scientifique »⁷, c'est bien sûr l'histoire. Un peu plus prosaïquement qu'Althusser, disons en effet que le matérialisme historique se refusait à la compartimentation à laquelle une division académique du travail entre économistes, sociologues et historiens nous avait habitués, tout en proposant une théorie globale de l'évolution des modes de production qui rejoignait à un certain niveau les aspirations ultimes des historiens. Ceci toutefois remettait en cause certaines idées reçues sur la nature d'une contribution scientifique à l'étude des phénomènes historiques et sociaux ; or pour Althusser, t'était également dans une lecture attentive du *Capital* qu'il fallait chercher les moyens de préciser le véritable caractère d'une démarche rigoureusement scientifique. Le deuxième thème important pour ce type de lecture était donc l'analyse même de l'activité scientifique, ou si l'on préfère l'épistémologie dont on a vu toute l'actualité et sur laquelle, selon Althusser, la pensée de Marx jetterait un éclairage étonnamment moderne masqué jusque-là par l'interprétation trop pragmatiste d'Engels qui faisait encore autorité dans le monde marxiste. C'est encore l'autorité d'Engels qu'il s'agissait d'ébranler, au nom de Marx, dans l'examen du troisième thème que cette lecture récente devait mettre en valeur : dans un esprit assez proche de celui qui inspirait cette épistémologie nouvelle, plusieurs économistes critiques allaient mettre en question toute l'interprétation orthodoxe de la pensée économique de Marx et parfois jusqu'à l'idée même d'une économie politique marxiste. Ces économistes critiques n'en soulignaient pourtant pas moins l'intérêt scientifique des principaux concepts économiques de Marx, en particulier celui de valeur et aussi celui de reproduction, pour peu que ceux-ci soient pensés d'une manière qui les épure de l'interprétation étroitement techniciste qu'ils devaient surtout à l'influence d'Engels. Ainsi les théories intéressant respectivement ces trois thèmes, théorie de l'histoire, théorie de la science et théorie de la valeur (à laquelle on peut associer une théorie de la reproduction de la valeur) s'avèrent-elles largement solidaires, et ce n'est pas un hasard si ce sont précisément elles que tendait à dégager du *Capital* la nouvelle lecture de cette œuvre, pratiquée par les principaux représentants de la pensée critique au cours des récentes années.

⁷ Cf. ALTHUSSER (1972), pp. 21, 53, 71 et ALTHUSSER (1974) p. 18.

Trois thèmes théoriques dont il faut poursuivre la discussion

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas un hasard non plus si le présent ouvrage, qui s'intéresse justement à ces années, porte précisément sur la façon dont ont été dégagées, discutées, développées les diverses facettes de ces théories. À travers elles, seront successivement soulignés les limites et les excès mais aussi les espoirs de cette vaste entreprise critique qui a si profondément marqué une période encore toute proche de nous. Après une discussion de la plus fondamentale - au moins sur le plan stratégique - de ces théories, soit la théorie de la science (l'épistémologie), nous passerons à l'examen de quelques aspects de théories qui s'en voulaient, en un sens, des applications, soient celles qui intéressent la valeur, la reproduction et les autres concepts économiques de Marx ; après quoi seulement, et à la faveur d'ailleurs d'une transition assurée par une discussion des débats sur le rôle dans l'histoire de l'instance économique, nous pourrons nous consacrer un peu à l'examen de la théorie de l'histoire qui tirerait de la première théorie sa prétention à la scientificité et synthétiserait, jusqu'à un certain point, les conclusions des secondes. Souvent dans ces analyses, signalons-le tout de suite, il sera question de Marx et de quelques-uns de ses interprètes plus classiques comme Engels, Lénine ou Plékhanov, mais toujours s'agira-t-il alors, non pas de discuter pour elles-mêmes les thèses de ces éminents penseurs, dont l'œuvre philosophique appartient presque entièrement au siècle dernier, mais seulement de mettre en relief certaines dimensions de leurs travaux susceptibles de nous aider à prendre la mesure d'une entreprise critique qui, pour l'essentiel, fut menée au nom du marxisme, au cours de cette saison récente qui lui fut exceptionnellement favorable.

Une fois reconnues les limites et les impasses de cette entreprise qui invoquait si volontiers le patronage de Marx, il restera à nous demander quel sens il y a, à notre époque, à se réclamer de ce grand penseur du XIXe siècle ; mais il sera encore plus important de nous demander en terminant quel avenir peut espérer la pensée critique alors que se referme pour elle une saison si favorable. Car cette saison, il faut bien l'admettre, est maintenant chose du passé que la gauche évoque déjà avec une certaine nostalgie, au moment où s'impose à elle l'urgence d'interventions qui, devant être à nouveau adaptées à un milieu redevenu hostile, lui paraissent assez ingrates en regard de celles d'une époque meilleure dont elle risque, ne serait-ce que par son style, de perpétuer encore pendant longtemps le flamboyant souvenir.

Été 1980

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Première partie

Épistémologie

[Retour à la table des matières](#)

Première partie : Épistémologie

Chapitre I

Une théorie de la connaissance qui se voulait inspirée de Marx

[Retour à la table des matières](#)

Il est étonnant de constater jusqu'à quel point, au cours des récentes années, on a pu se référer à Marx à l'occasion de divers débats qui se voulaient avant tout de caractère épistémologique. Ceux qui étaient habitués à voir en l'auteur du *Capital* le théoricien critique du mode de production capitaliste, ou même le défenseur d'une vision de l'histoire orientée vers l'action révolutionnaire du prolétariat, se sont vus brusquement invités à reconnaître le caractère également appréciable de sa contribution à l'intelligence critique des théories scientifiques. À tout le moins, face à ce déploiement théorique, devaient-ils supposer l'existence chez Marx de quelques principes immédiatement susceptibles de renouveler l'analyse épistémologique et de l'orienter vers des voies que ceux qui se réclament de sa pensée n'auraient plus aujourd'hui qu'à explorer en son nom. Toutefois, l'influence de Marx ayant inspiré à diverses époques les entreprises théoriques les plus divergentes et les plus inattendues, il peut être pertinent, pour qui veut comprendre

l'importance reconnue aux analyses épistémologiques dans la pensée critique d'inspiration marxiste, de rouvrir cette question et de chercher à voir au nom de quoi on a cru trouver chez Marx quelque chose comme un projet épistémologique.

Avant d'aborder cette question, une précision terminologique s'impose cependant. En français, le terme « épistémologie » désigne généralement une analyse théorique de l'une ou l'autre des formes du discours scientifique. S'il fallait prendre le terme en ce sens strict, il paraît certain que la contribution de Marx serait plutôt réduite, ne serait-ce que parce que ce genre d'analyse n'était, à vrai dire, pas très répandu au moment où cet auteur écrivait pour traiter de questions d'ailleurs assez éloignées de celles à propos desquelles un véritable discours scientifique était alors parvenu à s'imposer. Toutefois, on comprendra qu'une interrogation portant sur la connaissance scientifique puisse s'articuler, en quelque façon, sur une théorie concernant la possibilité de la connaissance en général, théorie que l'on qualifiera habituellement de gnoséologie. À tout le moins le questionnement propre à la réflexion gnoséologique risque fort de rejoindre certaines des préoccupations partagées par ceux qui se proposent d'analyser la connaissance scientifique : c'est ainsi par exemple qu'une réflexion « gnoséologique » portant sur les conditions de possibilité de la connaissance objective pourra anticiper d'une certaine façon diverses analyses épistémologiques de l'objectivité du savoir scientifique. Aussi n'est-ce qu'en un sens élargi aux dimensions gnoséologiques qu'il sera question ici des germes d'une éventuelle épistémologie dans l'œuvre de Marx.

C'est dans ce contexte, en tout cas, que de nombreux auteurs de tendance critique, au cours des années 60 et 70 se sont tournés avec enthousiasme vers la pensée de Marx pour en dégager quelques orientations d'ordre gnoséologique susceptibles d'éclairer leurs analyses épistémologiques. Ces théoriciens le plus souvent ont associé leur interprétation à la lecture neuve de Marx, d'Engels et de Lénine prônée par Louis Althusser qui, à la lumière d'ailleurs de quelques contributions épistémologiques modernes, entendait dégager toute la portée des textes, méconnus ou méprisés sur le plan philosophique, de ces classiques du marxisme. Avant toutefois d'examiner avec attention cette si influente relecture de ces textes, il convient, ne serait-ce que

pour mieux situer cette dernière, de s'arrêter sommairement, dans une première partie, sur les aspects pertinents (du point de vue gnoséologique) de la lecture de Marx, plus traditionnelle dans le monde marxiste, qui en passant par Lénine remonte en droite ligne à Engels et continue d'alimenter, non seulement la réflexion philosophique officielle des pays de l'Est, mais aussi celle, en Occident, de tous ces militants qui, avec une imperturbable fidélité, continuent de défendre, en matière philosophique comme en matière politique, l'inflexible rectitude de l'orthodoxie marxiste-léniniste.

Le « sujet connaissant » plutôt passif d'un matérialisme plutôt massif

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on demandait aux défenseurs de cette orthodoxie ce qu'aura été selon eux, la contribution principale de Marx aux futurs débats épistémologiques, il y a fort à parier qu'ils répondraient à peu près unanimement que Marx est d'abord celui qui, sur ce plan, a dénoncé partout une théorie idéaliste de la connaissance, caractérisée par la priorité accordée à la conscience et à la pensée sur le monde matériel, au profit d'une théorie matérialiste de la connaissance, caractérisée inversement par la subordination de la conscience et de la pensée à un monde matériel d'ailleurs identifié à ce qui est pleinement réel et objectif. Comment en effet pourraient-ils présenter les choses autrement, - quand cet affrontement décisif entre des théories de la connaissance conçues comme d'éternelles rivales ne leur paraît être rien moins que le prolongement, sur le terrain de la gnoséologie, de l'opposition fondamentale qui mettrait aux prises un « camp » idéaliste et un « camp » matérialiste, comme le rappelle inlassablement, à propos de toutes les principales questions théoriques, cette littérature marxiste qui va des textes les plus philosophiques d'Engels ou de Lénine ⁸ au moindre

⁸ Voir en particulier ENGELS (1878), ENGELS (1886) et LENINE [1973].

tract que pousse avec insistance sous nos yeux le bras zélé de quelque militant marxiste-léniniste ?

Aussi, est-ce pour porter ce perpétuel affrontement au cœur de toute réflexion philosophique digne de ce nom que les manuels de philosophie soviétiques s'empresent de faire une place de choix à la perspective ouverte par Engels au moment où il indiquait du doigt « la grande question fondamentale de toute philosophie [...] celle du rapport de la pensée et de l'être » ⁹. Ouvrons l'un d'entre eux, par exemple celui de V. Afanassiev dont les éditions du Progrès mettent généreusement la traduction à la disposition du lecteur occidental. Il ne tarde pas à nous mettre sur la bonne voie en nous assurant, après à peine une page d'entrée en matière, que « le problème du caractère de ce lien, des rapports entre la pensée et l'être, entre le spirituel et le matériel constitue le problème fondamental de la philosophie » ¹⁰ ; pour éviter toute confusion, il explique d'ailleurs aussitôt, en note, le sens à donner au mot « être » qui serait un « terme philosophique qui désigne la nature, le monde extérieur, la réalité objective ». Suivons donc encore un instant ce manuel, qui condense avec une scrupuleuse fidélité des enseignements de Engels que Lénine a d'ailleurs entérinés : on apprendra vite que le problème fondamental de la philosophie peut se traduire en deux sous-questions, dont l'une « le monde est-il connaissable ? » - ou, pour reprendre l'une des formulations proposées par Engels, « notre pensée est-elle en état de connaître le monde réel ? » ¹¹ - présente un incontestable intérêt épistémologique, du moins au sens élargi du mot « épistémologie ». Cette sous-question toutefois est aussitôt présentée comme le pendant d'une autre qui se formule ainsi : « la matière est-elle antérieure à la conscience ou inversement, la matière a-t-elle engendré la conscience ou inversement ? » Ici, par contre, les épistémologues, s'ils ne sont pas de tradition marxiste en tout cas, ne se sentiront pas aussi à l'aise, car cette seconde sous-question leur paraîtra s'inscrire franchement dans une problématique ontologique, qui s'oppose à une problématique épistémologique (ou gnoséologique) comme un intérêt pour ce qui explique l'existence des

⁹ ENGELS (1886), p. 401.

¹⁰ AFANASSIEV (sans date), p. 6.

¹¹ ENGELS (1886), p. 402.

choses peut s'opposer à un intérêt pour ce qui explique le fait qu'on puisse les connaître.

Dans la tradition philosophique inaugurée par Engels, il semble pourtant aller de soi que ces deux questions sont complémentaires et interdépendantes (sans toutefois être équivalentes). Aussi leur relation de dépendance paraît trop évidente pour être évoquée autrement que de façon allusive ; il semble cependant qu'on pourrait la comprendre comme suit ¹² : une théorie matérialiste, qui reconnaît la priorité de la matière sur la conscience et soutient que la matière engendre la conscience et non l'inverse, n'a pas de mal à conclure que les objets matériels sont connaissables, puisque l'idée que s'en forme la conscience, dans l'acte de connaissance, est justement engendrée par eux ; il paraîtra dès lors assez naturel de voir en cette idée une sorte de reflet passif de l'objet matériel auquel elle doit ainsi l'existence. Par contre, à force d'insister sur la transcendance et sur l'autonomie de la conscience à l'égard des objets matériels, une théorie idéaliste ne saurait parvenir à donner un sens à l'authenticité de la connaissance que des sujets connaissants pourraient avoir d'objets sans consistance, à moins de recourir aux bons offices d'une conscience créatrice, ce qui manifestement constituerait une démarche insoutenable risquant de déboucher tôt ou tard sur un agnosticisme complet à l'égard du monde matériel.

Les arguments proprement ontologiques sur la priorité de la matière ou de la conscience ayant forcément quelque chose d'assez ardu, il allait souvent paraître utile dans la tradition marxiste d'asseoir solidement le matérialisme sur une argumentation plutôt gnoséologique, c'est-à-dire sur la thèse voulant que les idées représentent les objets matériels et non l'inverse. Or, considérée en elle-même, c'est-à-dire délestée de son sous-bassement matérialiste, cette thèse coïncidait à peu près avec la thèse réaliste défendue, tout au long de l'histoire de la philosophie, par la scolastique aristotélicienne et thomiste et reprise avec d'importantes nuances par divers philosophes de l'époque classique. On ne s'étonnera donc pas de retrouver chez Engels et chez Lénine la plupart de ces vieux arguments qu'ont martelés avec plus ou moins de bonheur les philosophes réalistes de tous les âges, même si

¹² Voir à ce sujet ENGELS (1886), pp. 402-403 et p. 421 en particulier.

ces deux auteurs préféraient manifestement se dire en compagnie intellectuelle de savants « spontanément matérialistes », dont le réalisme scientifique, faute d'être plus subtil, pouvait au moins se prévaloir d'une certaine crédibilité garantie par le prestige de la science.

On ne s'étonnera pas, en tout cas, de voir Lénine ouvrir *Matérialisme et Empirio-criticisme*, son principal ouvrage théorique portant sur ces questions, par une introduction qui a su reconnaître en Berkeley - philosophe qui ne craignait pas de se qualifier d'immatérialiste - le prototype même du philosophe idéaliste qu'il s'agissait de dénoncer. Berkeley se présentait manifestement, pour les défenseurs d'une théorie réaliste de la connaissance, comme l'adversaire par excellence, celui qui n'hésitait pas à assurer que, nos idées ne ressemblant manifestement pas à des choses, nous ne pouvons prétendre connaître un monde matériel extérieur à nous ni même par conséquent affirmer qu'il existe indépendamment de notre propre pensée. Or, pour les défenseurs du réalisme, arracher à l'opposant une conclusion aussi extravagante avait toujours été considéré comme une demi-victoire, car une thèse qui débouchait sur une conséquence aussi difficile à avaler, risquait, nonobstant son indiscutable cohérence, de se discréditer au profit de la thèse adverse. Lénine l'avait bien compris au moment où il se complaisait à étaler dans son introduction les propos les plus audacieux de Berkeley et au moment où il s'efforçait ensuite de ramener à une variante du berkeleyisme la démarche, faussement prestigieuse à ses yeux, de Mach et d'Avenarius, les fondateurs de « l'empirio-criticisme » qu'il entendait dénoncer comme une forme à peine voilée d'un idéalisme aussi intempérant que celui de Berkeley. Une fois établie une association aussi compromettante, il pouvait servir avec sévérité à ces auteurs l'argument-massue qui consiste à souligner le caractère quasi-schizophrénique d'une hypothèse qu'il interprétait spontanément en termes strictement solipsistes : « Si le « contenu sensible » de nos sensations n'est pas le monde extérieur, c'est donc que rien n'existe hors ce Moi tout nu, qui s'abandonne à de vaines élucubrations « philosophiques ». Métier absurde et stérile ! » ¹³

Il peut être intéressant d'ailleurs de noter au passage que, parmi les grands philosophes classiques, seul Berkeley pouvait permettre à Lénine

¹³ LENINE [19731, p. 30 ; le souligné est de Lénine (selon trad.).

nine d'illustrer clairement ce qu'il désignait par le pôle idéaliste de ce débat dont il voulait mettre en évidence la bipolarité. Les positions des autres philosophes importants sont en effet indiscutablement plus nuancées sur ce plan et paraissent résister davantage à l'alternative matérialisme-idéalisme. Pour ne parler que des plus suspects d'idéalisme, Descartes par exemple se préoccupait surtout de la façon dont la conscience pouvait accéder à un monde matériel qui ne lui paraissait que trop indépendant à l'égard d'un cogito bien frêle et troublé par le danger toujours présent de prendre son rêve pour la réalité. Kant ne pouvait que difficilement être logé parmi ceux pour qui les choses seraient produites par la pensée, lui qui a constamment soutenu que la pensée devait se satisfaire d'un monde de phénomènes engendré par une sorte de reverbération, si j'ose dire, dans les catégories de l'entendement humain, d'un réel « en soi » à la connaissance duquel seul un intellect divin aurait pu prétendre. Quant à Hegel qui n'a pas hésité, pour sa part, à tirer les conclusions qui arrêtaient Kant, en proclamant inexistante cette « chose en soi » inconnaissable, il n'abandonnait aussi allégrement cette ombre qu'en reconnaissant du même souffle au monde phénoménal le statut de monde réel, de telle sorte que le rejet de toute dichotomie ramenait presque à une sorte de non-lieu l'opposition ici discutée. À qui, en effet, assure que « ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel », il n'est pas facile d'attribuer sérieusement l'idée selon laquelle ce qui est présumé réel ne serait qu'une sorte de reflet fugace de la pensée rationnelle surtout si cette pensée est supposée être celle d'un sujet connaissant faisant face au monde réel !

Aussi est-ce guidé par un instinct sûr que Lénine a vu dans la philosophie de Berkeley le modèle même de cet « idéalisme subjectif » qui ne reculait pas devant les thèses les plus incroyables et assurait tranquillement que la pensée humaine n'était pas en état de connaître et surtout pas en état de se représenter adéquatement un monde, réel, matériel et objectif ¹⁴. Jusqu'ici cependant, Engels et Lénine, dans leur

¹⁴ Il est remarquable de voir combien cette approche issue de Berkeley a ensuite parue importante dans la tradition marxiste. Dans un article qui fut porté à l'attention de l'auteur par François Tournier, Boukharine (voir BUKHARIN (1931) p. 12) s'attaque à ce qu'il appelle « a new gospel in epistemology »,

effort pour mettre en valeur une théorie de la connaissance qui soit correctement marxiste, n'auraient rien fait d'autre que de donner raison à un réalisme assez traditionnel contre l'idéalisme le plus extrême. Pourtant, on s'en doute, ce serait une grave erreur de confondre là-dessus ce réalisme traditionnel et le matérialisme. La raison en est simple, c'est que « l'idéalisme subjectif », que fustigeaient ensemble ces deux doctrines, n'était pour Engels et Lénine que l'une des variantes - et pas la plus importante - d'un idéalisme conçu comme une doctrine beaucoup plus large qui englobait le réalisme traditionnel lui-même.

Pour le comprendre, il nous suffira de mettre de côté la sous-question (de caractère gnoséologique) qui a d'abord retenu notre attention du fait qu'elle porte sur la connaissance elle-même, pour nous tourner résolument vers l'autre sous-question (de caractère ontologique) qui porte, elle, sur la priorité à accorder à la matière ou à la conscience. La conscience subjective est, selon le réalisme le plus traditionnel, parfaitement subordonnée au monde matériel en ce sens qu'elle se modèle fidèlement sur lui dans la connaissance qu'elle en prend, mais il faudrait bien se garder pour autant de voir là la marque d'une priorité reconnue à la matière sur la conscience, car rien n'empêche les défenseurs de ce réalisme de considérer cette matière comme radicalement dépendante, sur le plan ontologique cette fois, d'une conscience qui la dominerait dans la mesure où elle serait définie comme conscience créatrice, conscience transcendante ou conscience absolue, responsable en dernier ressort de l'adéquation entre pensée et matière dans la conscience subjective. Pour reprendre les termes consacrés dans la tradition philosophique issue de Engels, point n'est besoin de tomber dans « l'idéalisme subjectif » qui caractérise la position extrémiste d'un Berkeley pour se situer aux antipodes du matérialisme et se révéler adepte d'un « idéalisme objectif ».

Aussi suffisait-il de reformuler dans ces termes l'enjeu du débat pour que Descartes et Hegel basculent sans équivoque dans le « camp » idéaliste avec tous ceux qui se sont refusés à affirmer la priorité absolue de la matière sur la conscience. Tout au plus, une

c'est-à-dire à une théorie de la connaissance dont il assure que Berkeley fut le défenseur le plus brillant.

place à part sera-t-elle faite à des philosophes comme Kant et quelques autres qui ont préféré admettre l'existence d'un monde inconnaissable et professer, selon Lénine, une sorte d'agnosticisme plutôt que de fonder la possibilité de connaître sur des présupposés idéalistes ou matérialistes entre lesquels ils ne pouvaient trancher : « Lorsqu'il admet qu'une chose en soi, extérieure à nous, correspond à nos représentations, Kant parle en matérialiste. Lorsqu'il la déclare inconnaissable, transcendante, située dans l'au-delà, il se pose en idéaliste » ¹⁵. À côté de ces idéalistes et de ces agnostiques, les seuls véritables matérialistes seraient ceux qui, comme Diderot et d'autres avant Marx, estimaient que notre connaissance s'explique (et que tout pourra éventuellement être expliqué) à partir d'une matière non créée et parfaitement autonome.

On le voit, la dénonciation de l'idéalisme objectif nous a fait glisser d'une problématique gnoséologique (d'intérêt épistémologique) vers une problématique franchement ontologique. Or, quoi qu'il en soit du bien-fondé de ce matérialisme (ontologique) qu'il serait hors de propos de discuter ici, il paraît évident que son introduction presque intempestive dans un débat qu'on aurait pu croire strictement gnoséologique venait brouiller les termes dans lesquels la question de la possibilité de la connaissance était traditionnellement posée. L'axe horizontal le long duquel était engagée la relation cognitive, qui reliait un objet matériel à un sujet s'efforçant de le connaître, s'est trouvé, pour ainsi dire, subordonné dans cette approche matérialiste du réalisme à un axe vertical le long duquel les objets matériels se trouvent mesurés, cette fois, non plus à une simple conscience cognitive, mais à une conscience présumée absolue avec laquelle il s'agit de régler des comptes ontologiques. Il n'est pas question ici de minimiser l'importance de cet enjeu tout à fait fondamental pour la philosophie moderne ; mais, s'il devait se trouver qu'à cette question ontologique aucune réponse décisive ne puisse être apportée (du moins dans les termes assez manichéens imposés par la formulation d'Engels), alors la réponse à la question portant sur la possibilité de connaître le monde devrait demeurer également irrésolue en conséquence de cette sorte de coup de force d'Engels consistant à souder ensemble ces deux questions et à n'admettre, comme solutions légitimes à la seconde, que cel-

¹⁵ LENINE [19731, p. 191.

les qu'il jugeait clairement susceptibles de prendre appui sur la priorité de l'un des pôles ontologiques mis en balance par la première.

Or, comme à une époque fascinée par les succès impressionnants de la connaissance scientifique, rien n'aurait été plus intolérable qu'une incertitude sérieuse à l'égard de la possibilité même de connaître le monde réel, il semblait impérieux de mettre les philosophes en demeure d'opter une fois pour toutes entre matérialisme et idéalisme et d'établir, sur la base de l'un ou de l'autre, leurs titres à prétendre à la connaissance du monde.

À ceux qui allaient hésiter à prendre parti intellectuellement entre matière et conscience en arguant qu'il n'est même pas possible de définir ces notions de façon satisfaisante, Lénine devait, dans un texte cité avec admiration par Althusser, faire observer non sans un certain agacement que :

la moindre réflexion prouverait à ces gens qu'on ne peut, quant au fond, définir les deux dernières notions gnoséologiques qu'en indiquant celle d'entre elles qu'on considère comme donnée première. Qu'est-ce que donner une « définition » ? C'est avant tout ramener une conception donnée à une autre plus large. Quand je formule, par exemple, cette définition : l'âne est un animal, je ramène la notion « âne » à une notion, plus étendue. Il s'agit de savoir maintenant s'il existe des notions plus larges que celles de l'existence et de la pensée, de la matière et de la sensation, du physique et du psychique, avec lesquelles la théorie de la connaissance puisse opérer. Non. Ce sont des concepts infiniment larges, les plus larges, que la gnoséologie n'a point dépassés jusqu'à présent (abstraction faite de nos modifications toujours possibles de la terminologie). Seuls le charlatanisme ou l'extrême indigence intellectuelle peuvent exiger pour ces deux « séries » de concepts infiniment larges, des « définitions » qui soient autre chose que de « simples répétitions » : l'un ou l'autre est considéré comme donnée première ¹⁶

L'argumentation, on le voit, devait vite s'engager sur des sentiers métaphysiques rappelant étrangement ceux qu'empruntaient inévitablement tant de professeurs de philosophie scolastique plutôt enclins, eux aussi, à tirer subrepticement des conséquences ontologiques à partir d'observations logiques assez saines. Toutefois, pour imposer l'idée

¹⁶ Ibid., p. 137 ; les soulignés sont de Lénine (selon trad.).

qu'il faut opter et couper court à ce débat, Lénine nous laisse entendre aussitôt qu'il ne prise guère les exercices purement verbaux et il nous somme littéralement de ne retenir ici que la conclusion bien nette qu'il estime devoir se dégager en la circonstance :

Le génie de Marx et d'Engels s'est manifesté entre autres par leur dédain du jeu pédantesque des mots nouveaux, des termes compliqués, des « ismes » subtils, et par leur simple et franc langage : il y a en philosophie une tendance matérialiste et une tendance idéaliste et, entre elles, diverses nuances d'agnosticisme. ¹⁷

À bon entendeur salut et trêve de discussions inutiles, semble nous dire Lénine, que chacun choisisse son camp et s'en tienne rigoureusement à la « tendance » qu'il choisit de défendre en laissant les « nuances » en pâture à d'inoffensifs agnostiques. Une fois les règles du jeu ainsi définies, tout se passera comme si la lutte menée traditionnellement par le réalisme gnoséologique contre l'idéalisme subjectif et contre le scepticisme voyait son avenir dépendre essentiellement de la grande lutte à finir entre matérialisme et idéalisme de toutes espèces. Or le mariage de raison entre réalisme gnoséologique et matérialisme ontologique n'allait pas sans imposer quelques sacrifices aux intérêts du réalisme, puisqu'en rejetant au départ tout argument pouvant être associé à « l'idéalisme objectif », il rendait caduques la plupart des réponses que le réalisme gnoséologique de divers philosophes avait pu jusque-là opposer à l'idéalisme subjectif. En effet, dans la mesure où ils entendaient soutenir l'idée que notre connaissance porte sur autre chose qu'un ensemble de « sensations », ces philosophes n'avaient pas pu faire mieux que de trouver, dans une représentation quelconque de la divinité, la garantie la plus sûre de la validité de leur connaissance. Ils savaient pertinemment, du reste, qu'il leur était inutile d'invoquer sans plus des résultats scientifiques à l'appui de la thèse portant sur la validité de notre connaissance du monde, puisque les données scientifiques les plus impressionnantes peuvent toujours être considérées elles-mêmes comme des représentations parmi d'autres et ramenées, elles aussi, à de simples perceptions du sujet connaissant.

¹⁷ Ibid., p. 138

Dès lors Engels, qui rejette toute forme d'idéalisme ontologique, ne pouvait pour appuyer son réalisme gnoséologique que se rabattre sur un pragmatisme scientifique dont toute l'épistémologie des sciences contemporaine tend à montrer qu'il ne peut à lui seul justifier les prédictions de la thèse réaliste. Il paraît en effet superflu de rappeler aujourd'hui que, contrairement à ce que pense Engels ¹⁸, le succès de la prédiction de Leverrier ne permet pas d'établir que le système de Copernic est « prouvé » et encore moins de montrer que Berkeley a tort s'il se trouve que l'on juge important de le montrer. En fait, l'argument pragmatiste invoqué ici n'est que l'expression d'une attristante confusion qui se perpétue depuis les premières réfutations des Sceptiques grecs. « Pour le matérialiste, explique Lénine, le « succès » de la pratique humaine démontre la concordance de nos représentations avec la nature objective des choses perçues » ¹⁹. Comme si Berkeley et les Sceptiques se devaient d'expliquer que la pratique humaine rencontre d'indéniables succès en dépit d'une connaissance en quelque sorte défectueuse, alors qu'ils estimaient plutôt que ces « succès » sont parties intégrantes d'un ensemble de représentations d'ailleurs très cohérentes, dont ils soutenaient seulement qu'elles peuvent être un pur produit de l'esprit qui n'appellerait pas en tant que tel de pendant objectif !

En fait, si les succès de la science peuvent nous aider à repousser l'argumentation de Berkeley, c'est surtout en finissant par nous détourner de cette problématique et en nous convaincant qu'il y a mieux à faire dans la vie qu'à se demander si le monde existe. Quant à ces considérations qu'Engels et Lénine tiraient de la physique ou de la chimie de leur temps pour prendre Berkeley en défaut, elles ne pouvaient, on vient de le voir, que rater la cible, tout autant d'ailleurs que ce vieil argument vers lequel se sont tournés si souvent les philosophes réalistes ulcérés par la ténacité de l'hypothèse subjectiviste et qu'Engels a trouvé, prêt à servir, dans un vieux dicton anglais qui devait faire frémir Althusser : « The proof of the pudding is in the eating » ²⁰. On peut bien sympathiser secrètement avec cette ferme prise de position, mais il faut reconnaître avec Althusser que son contenu théorique est plutôt mince et que ce serait se leurrer que d'y voir un

¹⁸ Cf. ENGELS (1886), pp. 403-404.

¹⁹ LENINE [19731, p. 130.

²⁰ ENGELS (1880), p. 33 ; voir à ce sujet ALTHUSSER (1968), tome 1, p. 68.

argument décisif en faveur d'un quelconque réalisme gnoséologique, matérialiste ou pas.

Pour se convaincre de la vanité de tous ces efforts pour assurer le triomphe définitif d'une thèse qu'on ne saurait prouver formellement de façon concluante, il n'y a qu'à considérer le bilan un peu naïf que dresse Engels à propos des occurrences inlassablement répétées de l'administration de cette « preuve » : « Jusqu'ici, constate-t-il fièrement, il n'y a pas un seul exemple que les perceptions de nos sens, scientifiquement contrôlées, aient engendré dans notre cerveau des représentations du monde extérieur, qui soient par leur nature même, en désaccord avec la réalité » ²¹ ; comme si, pour établir que ce que l'on croit connaître est vraiment la réalité, il suffisait de « vérifier » si ce que l'on croit connaître est bien en accord avec la réalité et de proclamer triomphalement que jusqu'à maintenant l'on n'a pas été déçu sur ce plan - encore fallait-il y penser !

Si maintenant, par delà cette affirmation massive d'un objectivisme à base de pragmatisme, on cherche à dégager l'essentiel des résultats gnoséologiques de cette entreprise théorique, on devra surtout faire état de cette idée tant de fois reprise ²² d'un « reflet » du monde objectif dans la conscience, reflet dont la connotation de passivité, répercutée le long de l'axe sujet-objet évoqué ci-dessus, semble avoir eu pour effet d'étouffer dans l'œuf toute velléité spontanéiste qui aurait pu être associée au pragmatisme. Engels est fort clair là-dessus : « (les principes) ne sont pas appliqués à la nature et à l'histoire des hommes, mais abstraits de celle-ci. Telle est, assure-t-il dans un texte de l'Anti-Dühring repris démonstrativement par Lénine, la seule conception matérialiste de la question » ²³.

²¹ ENGELS (1880), p. 34.

²² Voir par exemple ENGELS (1886), pp. 394, 421, 422 et 431 et LENINE [19731, pp. 226, 247, 279, etc...

²³ ENGELS (1878), p. 66 ; cité par LENINE [19731, p. 28 ; les soulignés sont ajoutés.

Le retour a quelques sources marxistes

[Retour à la table des matières](#)

Même si l'intérêt strictement épistémologique de ces thèses d'Engels est assez discutable, il convenait de s'y attarder ici à cause certes de leur influence propre sur l'analyse matérialiste de la connaissance et de la science - influence qui fut et demeure considérable - mais aussi à cause du caractère privilégié et particulièrement autorisé de cette interprétation de Marx, lequel est censé être au coeur de tout ce débat. Engels d'ailleurs nous assure qu'il se devait de rédiger son *Ludwig Feuerbach* - où se retrouvent la plupart de ses idées concernant les questions ici discutées - comme acquittement d'une « dette d'honneur » envers Marx qui aurait eu tout juste le temps, quelque quarante ans plus tôt, de déposer dans ses onze thèses sur Feuerbach le « germe génial » dont il restait seulement à tirer les fruits ²⁴.

Il serait donc bien inutile ici de se pencher longuement sur l'oeuvre de Marx pour y chercher en vain une étude gnoséologique qui, de l'aveu même d'Engels, n'a pu voir le jour. Il nous suffira de parcourir les rares passages à partir desquels Engels et Lénine à leur époque, puis Althusser et ses disciples au cours des années 60, ont cherché par des voies différentes à fonder une théorie de la connaissance. Ce rapide retour aux sources nous offrira d'ailleurs matière à étonnement, car, après avoir vu Engels et Lénine insister sur la passivité subjective impliquée par l'idée de reflet qui serait au coeur de cette théorie de la connaissance, on constatera non sans surprise que les fameuses « thèses sur Feuerbach » constituent avant tout une éloquente mise en garde contre le caractère fâcheusement « passiviste », si l'on ose dire, de l'ancien matérialisme !

²⁴ Cf. ENGELS (1886) p. 390.

Ainsi la première thèse : « Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes - y compris celui de Feuerbach - est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que pratique, de façon subjective ». Marx s'y désole même de ce que « l'aspect actif » de la connaissance ait été en somme abandonné à « l'idéalisme, en opposition au matérialisme ». Il est vrai que l'on trouve, dans plusieurs de ces thèses, une référence à la pratique dont Engels avait vanté les mérites. Selon la deuxième de ces thèses, par exemple, « c'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité » ; mais, cette référence ne vise guère à débouter les arguments idéalistes à propos de la connaissance du monde matériel, mais bien plutôt à rappeler aux matérialistes (5^e et 9^e thèses) que le monde sensible, auquel ils se réfèrent, doit être considéré comme « activité pratique concrète de l'homme » faute de quoi on déboucherait sur une façon de voir propre à la bourgeoisie. D'ailleurs, les discussions toutes théoriques sur le caractère réel ou irréel du monde paraissent alors à Marx purement « scolastiques » (2^e thèse), car ce qui d'abord lui importe, comme le signale la plus célèbre (la onzième) de ces thèses, c'est de transformer ce monde.

En somme, le germe d'une sorte de pragmatisme était bien présent chez Marx, mais loin de déboucher sur la théorie du reflet dans une conscience passive et de constituer, contre l'idéalisme, l'arme décisive qui parviendrait à tuer Hegel en visant Berkeley, ce germe était porteur d'une sévère mise en garde contre le caractère « passiviste » de la gnoséologie matérialiste traditionnelle. D'ailleurs ce précieux germe, il faut le reconnaître, Marx ne l'a guère fait fructifier, sauf peut-être dans cette troisième partie de son Introduction générale à la Critique de l'économie politique où l'on rencontre ses considérations les plus intéressantes du point de vue épistémologique. Dans ce texte, cependant, Marx ne se préoccupe guère, comme Engels et Lénine, de réfuter Berkeley : ce qui l'intéresse bien plutôt, c'est la façon d'arriver à une connaissance valable de l'économie politique.

Or là-dessus, il oppose deux méthodes : la première, séduisante en apparence, propose de commencer par le réel et le concret pour permettre au mieux la découverte d'un « certain nombre de rapports généraux abstraits ». Cette méthode, qui aurait dû avoir, aux yeux d'En-

gels, le mérite d'abstraire les principes du réel, est qualifiée de « fausse » par Marx. Pour lui, en effet, la « méthode scientifiquement exacte » est la seconde qui procède à l'inverse de la première et consiste à considérer le concret « comme résultat, et non comme point de départ » ; cette seconde méthode permettrait d'aboutir « à la reproduction du concret par la voie de la pensée » ou si l'on préfère à la reproduction du concret « en tant que concret pensé »²⁵. C'est donc bien l'objet concret qu'il s'agit de connaître, mais il ne sera pas connu par la simple vertu de son reflet dans la pensée qui en prend connaissance : il le sera grâce à la reproduction de cet objet « par la voie de la pensée ». Marx insiste, on le voit, sur le rôle actif de la pensée ; tout au plus met-il son lecteur en garde contre l'illusion de Hegel qui aurait vu dans ce processus « la genèse du concret lui-même »¹⁸, alors qu'il ne s'agit que de « l'élaboration des perceptions et des représentations en concepts »²⁶. Autant Marx entend-il, contre ces matérialistes superficiels que seraient les empiristes, donner raison à Hegel qui avait bien vu le rôle actif de la pensée dans la connaissance ; autant, contre ce dernier, Marx doit-il rappeler qu'il n'y a pas lieu pour autant d'oublier l'existence d'un objet concret réel qui ne se réduit quand même pas à ce que la pensée parvient à reproduire justement pour pouvoir le penser.

Ces quelques passages de l'Introduction générale rendent certes un son familier depuis qu'Althusser et ses disciples les ont cités à satiété à l'appui de leurs thèses sur la théorie marxiste de la connaissance. Du reste, plus encore que la théorie orthodoxe discutée ci-dessus, est-ce l'approche althussérienne qu'il nous faudra ici examiner, parce que c'est bien elle qui est à l'origine de cet extraordinaire renouveau d'intérêt pour la théorie marxiste de la connaissance qui aura marqué la pensée philosophique en Occident au cours des années 60. Au sein d'un parti communiste assez lourdement attaché, sur le plan théorique entre autres, à une orthodoxie plutôt sclérosée, l'indéniable doigté philosophique d'Althusser ne pouvait que trancher assez vivement ; ceci explique un peu que son intervention, courageuse à l'époque, ait pu fournir l'occasion de renouer contact avec le monde de la pensée à nombre de marxistes qui jusque-là avaient été enclins à s'abreuver à la

²⁵ MARX (1903), p. 255.

²⁶ Ibid., p. 256.

théorie pragmatiste du reflet, dont on vient de voir combien elle rendait mal justice à Marx. On peut se demander cependant si cette mise au point salutaire justifiait l'intérêt assez inouï qu'on a brusquement porté, dans certains milieux académiques, à ces laborieux échafaudages théoriques grâce auxquels Althusser entendait restaurer toute la signification et toute la portée de quelques indications que Marx fournissait apparemment pour baliser un peu la voie à suivre entre un empirisme trop naïf et un idéalisme trompeur.

Malgré leur formulation dense et précise, les quelques passages de l'Introduction générale de 1857 auxquels Althusser se réfère si volontiers témoignent surtout de ce que Marx a su tirer le meilleur parti des débats philosophiques de son temps, en évitant habilement les écueils que constituaient l'empirisme objectiviste et l'idéalisme subjectiviste. Guidé sans doute par son aversion instinctive à l'égard des débats stériles, qui a si cruellement fait défaut à nombre de ses disciples, Marx avait, notons-le, eu la sagesse de ne pas poursuivre plus avant le questionnement des titres de la connaissance dont il s'efforçait seulement de décrire quelques conditions ; de la sorte, il n'a pas été amené à s'embourber dans ces questions finalement insolubles qui ont inquiété tant de théoriciens de la connaissance. Il lui aurait pourtant suffi, pour s'y enfoncer sans retour, de se demander par exemple comment ce « concret de pensée », élaboré dans l'esprit comme « produit du cerveau pensant qui s'approprie le monde de la seule manière possible »²⁷, peut représenter véritablement un monde qui s'est élaboré, pour sa part, dans un processus tout à fait indépendant. Faute de pouvoir se permettre de recourir à un Dieu caution de vérité ou à l'identité du réel et du rationnel ou à quelque autre garantie métaphysique, peut-être Marx aurait-il alors été tenté, comme Engels, de s'appuyer sur un pragmatisme combien ambigu et, pour clore enfin un dialogue de sourds, d'invoquer lui aussi les solides vertus du pudding anglais.

²⁷ Ibid., p. 256.

L'étonnante lecture littéraire d'une « lecture symptomale du Capital »

[Retour à la table des matières](#)

Pour Althusser, pourtant, Marx se serait-il consacré pleinement à résoudre ce problème central de la théorie de la connaissance qu'il n'aurait jamais succombé à cette tentation vulgaire, parce que justement les maigres passages qu'il nous a laissés en la matière montrent qu'il allait au contraire permettre de poser, dans des « conditions rigoureuses », un problème qui jusque-là n'avait connu, dans toutes les théories de la connaissance antérieures, que des formulations idéologiques. Suivons donc de plus près une argumentation minutieusement exposée dans la longue préface de Lire le Capital.

Pour bien situer d'entrée de jeu la difficulté liée à la position même du problème, Althusser commence d'abord par apprendre à son lecteur - en jugeant toutefois superflu de justifier plus avant une accusation pourtant passablement sérieuse - que,

toute l'histoire de la philosophie occidentale est dominée non par le « problème de la connaissance », mais par la solution idéologique, c'est-à-dire imposée d'avance par des « intérêts » pratiques, religieux, moraux et politiques, étrangers à la réalité de la connaissance, que ce « problème » devait recevoir. ²⁸

Aussi, le problème en cause n'aurait-il même « pas encore été vraiment posé » ²⁹, puisque ce serait justement le propre de l'idéologie que de faire obstacle à la position des vrais problèmes et de fournir à la place tous les pseudo-problèmes requis pour que soient invoquées comme par hasard les solutions idéologiques souhaitées : c'est ainsi que la formulation traditionnelle de notre problème en termes de « ga-

²⁸ ALTHUSSER (1968), tome 1, p. 63 ; le souligné est d'Althusser.

²⁹ Ibid., p. 61 ; le souligné est d'Althusser.

ranties de la possibilité de la connaissance » ³⁰ serait un bon exemple de ces questions d'origine idéologique, qui feraient tant de mal en philosophie qu'Althusser ne peut s'empêcher de s'en attrister et même de s'en plaindre explicitement : « nous avons à résister, presque seuls dans cette entreprise, aux « évidences » séculaires que la répétition, non seulement d'une réponse fausse, mais avant tout d'une question fausse, a produites dans les esprits » ³¹.

Comment alors la contribution de Marx pourra-t-elle permettre au lecteur, encore sidéré sans doute par les ravages entraînés par la propagation des questions et des réponses « fausses », d'échapper à la menace omniprésente de l'idéologie ? Avant tout, par une façon nouvelle de poser le problème. Rappelons donc le texte de l'Introduction de 1857 dont part Althusser :

Le tout tel qu'il apparaît (erscheint) dans la pensée, comme tout-de-pensée (Gedankenganges) est un produit de la tête pensante, qui s'approprie (aneignet) le monde (die Welt) sur le seul et unique (einzig) mode (Weise) qui lui soit possible, mode qui est différent de l'appropriation artistique (künstlerisch), religieuse et pratico-spirituelle (praktischgeistig) de ce monde. ³²

Pour décrire l'acte de connaissance, Marx recourt donc à une métaphore, celle de l'appropriation du monde, métaphore qui était certes parfaitement légitime, mais qui n'avait probablement pas suscité l'émerveillement de personne jusqu'à Althusser. Marx s'empresse d'ailleurs de limiter la portée de cette métaphore en soulignant (ce qu'il pouvait être bon de rappeler par souci de précision, mais ce dont chacun se doutait bien) que l'appropriation du réel par la pensée s'effectue d'une manière différente de celle propre à d'autres appropriations du réel par exemple par l'art ou par la religion. Quoi qu'il en soit, la seule évocation d'une pluralité de modes (de manières ou de façons, si l'on préfère) selon lesquels il convient d'appliquer cette assez banale métaphore de l'appropriation suffit curieusement à convaincre Althusser qu'un pas décisif vient d'être accompli : « par là est justement posé

³⁰ Voir *ibid.*, pp. 65 et 67.

³¹ *Ibid.*, p. 63 ; le souligné est d'Althusser.

³² MARX (1903), cité par ALTHUSSER (1968), tome 1, p. 64.

le problème de la façon dont s'exerce, donc du mécanisme qui assure, la fonction d'appropriation du monde réel par la connaissance » ³³.

Puisque, un peu plus haut, Marx opposait le concret (réel) au « concret de pensée », il paraissait tout indiqué de préciser que l'appropriation ici en cause allait être celle d'un objet (réel) effectuée grâce à la production par la pensée d'un objet (pensé) de connaissance. Il n'en fallait pas plus pour que l'étude de ce « mécanisme » ouvre pour Althusser les plus exaltantes perspectives :

La simple substitution de la question du mécanisme de l'appropriation cognitive de l'objet réel par le moyen de l'objet de connaissance, à la question idéologique des garanties de la possibilité de la connaissance, contient en soi cette mutation de la problématique qui nous délivre de l'espace clos de l'idéologie, et nous ouvre l'espace ouvert de la théorie philosophique que nous cherchons. ³⁴

Pour être complet, signalons qu'Althusser avait déjà précisé que ce que Marx appelle la pensée, c'est « le système historiquement constitué d'un appareil de pensée, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale » ³⁵. En soi l'idée est certes intéressante, même si elle appellerait une plus ample discussion ; en tout cas, pour Althusser, il ne fait pas de doute que c'est là ce qu'il faut comprendre quand Marx parle d'un « produit de la tête pensante (des denkenden Köpfe) » ³⁶ en prenant, faut-il supposer, un malin plaisir à risquer, par cette formule, de confondre ceux qui n'auraient pas été solennellement mis en garde par Althusser contre la tentation de rattacher tout bêtement cette pensée produite par la « tête pensante » à « la faculté d'un sujet psychologique » ³⁷.

Quoi qu'il en soit, une fois mis au fait de ces considérations manifestement nécessaires pour qu'il puisse lire dans le texte de Marx précisément ce qu'il convient d'y lire, le lecteur qui ne s'est pas laissé gagner par quelque forme de scepticisme s'en trouve enfin récompensé

³³ ALTHUSSER (1968), tome 1, pp. 64-65 ; le souligné est d'Althusser.

³⁴ Ibid., p. 67 ; les soulignés sont d'Althusser.

³⁵ Ibid., p. 47 le souligné est d'Althusser.

³⁶ Ibid., p. 64 voir aussi p. 65.

³⁷ Ibid., p. 47.

en éprouvant la satisfaction de disposer de l'énoncé d'un problème posé, pour la première fois, dans des conditions dont Althusser peut lui garantir qu'elles sont rigoureuses :

par quel mécanisme le processus de la connaissance, qui se passe tout entier dans la pensée, produit-il l'appropriation cognitive de son objet réel, qui existe hors de la pensée, dans le monde réel ? Ou encore, par quel mécanisme la production de l'objet de la connaissance produit-elle l'appropriation cognitive de l'objet réel, qui existe hors de la pensée dans le monde réel ? ³⁸

C'est ainsi que le lecteur se trouve gratifié d'une question épargnée par la tache idéologique originelle qui, en vertu même de leur conception impure, grevait de manière indélébile la crédibilité de ses contreparties antérieures. Cet acquis ne peut que stimuler ses attentes au moment où Althusser va esquisser enfin les éléments de la réponse tant attendue à une question désormais posée. Il lui faudra toutefois patienter un peu et passer d'abord par l'examen d'un concept-clé, celui de « pratique », non pas certes pour donner raison à Engels, dont Althusser s'efforce tout au plus d'excuser le pragmatisme un peu primaire, mais pour distinguer soigneusement parmi les diverses pratiques et identifier, comme seule pratique pertinente ici, la « pratique théorique ». La pratique théorique, celle qui par définition produit des connaissances, sera en effet d'autant plus intéressante pour la solution de notre problème qu'Althusser lui reconnaît le privilège considérable d'être « à elle-même son propre critère » ³⁹.

Dans la mesure où, en un sens, ce problème consiste à montrer que l'objet de connaissance produit par la pensée de Marx est bien issu d'une appropriation cognitive de l'objet réel à connaître, on est sur une voie qui semble féconde. Althusser en effet aurait apparemment rendu manifeste - du moins si l'on en juge par l'éclat et la fréquence avec laquelle son oeuvre proclame la chose - que Marx a ouvert à la science le « continent histoire », lequel serait venu ainsi s'ajouter aux continents « mathématiques » et « sciences physiques » déjà exis-

³⁸ Ibid., p. 67 ; les soulignés sont d'Althusser.

³⁹ Ibid., p. 71.

tants ⁴⁰. Or, explique-t-il, la pratique théorique des mathématiciens trouve en elle-même (dans ses démonstrations et les formes qu'elles requièrent) son propre critère ; celle des physiciens aussi, puisque les sciences expérimentales trouvent leur critère dans « leurs expériences » et pas ailleurs, nous fait-il observer ⁴¹. Pourquoi alors en irait-il autrement pour la nouvelle science ? Pourquoi diable faudrait-il la ravalier au niveau du « modèle empiriste d'une « hypothèse » aléatoire, dont il faudrait avoir attendu la vérification par la pratique politique de l'histoire, pour pouvoir affirmer la “vérité” » (33). Elle n'a pas à s'embarasser de « vérifications » si l'on s'en tient à l'idée à laquelle, selon Althusser, on aurait intérêt à s'en tenir : « le critère de la “vérité” des connaissances produites par la pratique théorique de Marx est fourni dans sa pratique théorique elle-même » ⁴².

On pourrait cependant objecter à Althusser que la pratique théorique des « sciences expérimentales » incluait les « expériences » caractéristiques de ces sciences (pour employer ses propres expressions) et y trouvait son critère, et que conséquemment la pratique théorique du matérialisme historique, la science introduite par Marx, ne devrait pas exclure aussi allègrement les vérifications, mais les inclure et en faire, elle aussi, un critère « interne ». Ce serait une erreur pour le moins grossière, nous répondrait sans doute Althusser, puisqu'elle consisterait à confondre deux continents scientifiques différents ; les exigences propres au « continent histoire » n'ont pas à être modelées sur celles caractéristiques du « continent physique » et vice versa. Soit, mais si les praticiens des prétendues sciences sociales, en apprenant qu'ils n'ont plus à s'inquiéter des vérifications, s'avisent de se donner eux aussi des critères de vérité internes à leur propre pratique, faudrait-il respecter la validité de tels critères ? Ce serait, répondrait certes Althusser une confusion encore plus grave, car elle consisterait à mettre sur le même pied une science, le matérialisme historique, et de simples idéologies : il devrait pourtant aller de soi que seule une science peut invoquer un critère interne et se prévaloir du privilège attaché aux seules pratiques théoriques produisant des connaissances « scien-

⁴⁰ Voir, par exemple, ALTHUSSER (1972), pp. 21, 53, 71 et ALTHUSSER (1974), p. 18. Voir aussi ALTHUSSER (1968a), tome II, ch. VI.

⁴¹ ALTHUSSER (1968), tome 1, p. 72 ; le souligné est d'Althusser.

⁴² ALTHUSSER (1968), tome 1, p. 72.

tifiques ». Il n'y aurait donc pas lieu d'entretenir de doutes malsains sur l'exclusivité du critère de « vérité » dont les praticiens théoriciens du matérialisme historique peuvent se prévaloir, à moins, bien entendu, de remettre en cause l'idée même que le matérialisme historique soit « la » science de l'histoire, par opposition aux sciences sociales hypothéquées par leur « origine idéologique ». Mais manifestement Althusser semble imaginer assez mal que son lecteur puisse en être rendu là ! Mais laissons cela et ne discutons pas ici ce présupposé fondamental de toute la pensée althussérienne.

Quoi qu'il en soit, si la lecture ou la relecture de la section 17 (que nous venons de suivre pas à pas) de la préface de Lire le Capital peut convaincre quelqu'un, c'est toujours ça de pris ; mais, au paragraphe suivant, Althusser revient à la formulation stricte de la question « rigoureusement » posée dont nous étions partis et, au risque de décevoir son lecteur, lui annonce tout de suite qu'il ne pourra que la préciser et non pas y répondre ⁴³. Mieux valait en effet l'avertir, car la section suivante (18) de la préface va se contenter d'enrichir son vocabulaire d'une expression nouvelle, « l'effet de connaissance », qui ne correspondra cependant pas à une idée nouvelle puisqu'elle traduit précisément, nous explique Althusser, « ce que Marx appelle le mode d'appropriation du monde propre à la connaissance » ⁴⁴. L'effet de connaissance désignera donc cette façon de s'approprier le monde par la connaissance en tant qu'elle n'est pas la même que celle, par exemple, qui permet de se l'approprier par l'art, comme Marx le rappelait tout à l'heure en se gagnant par là l'attention admirative d'Althusser. Une fois l'objet de cette anodine remarque de Marx élevé ainsi par ses soins au rang d'effet, Althusser, qui, selon ses propres mots, n'échappera « jamais au destin d'avoir constamment à écarter de fausses représentations » (36), consacra le reste de la section 18 à « révoquer » et à « détruire » une autre illusion, celle de ceux qui croient prétentieusement expliquer quelque chose en rattachant par une suite de médiations cet « effet de connaissance » à une réalité fuyante poursuivie jusque dans son illusoire origine.

⁴³ Cf. Ibid., p. 74.

⁴⁴ Ibid., p. 75.

L'analyse de cette illusion permettra d'ailleurs à Althusser de s'expliquer davantage : dans un passage fameux sur « l'anatomie de l'homme clé de l'anatomie du singe », Marx indiquait bien qu'il y a lieu de se méfier des explications génétiques et que ce n'est pas l'analyse des sociétés primitives qui rend possible celle du capitalisme, mais bien l'inverse. Pour traduire autrement la chose, Althusser souligne que, en plus d'expliquer le mécanisme par lequel l'histoire produit un résultat, il faut expliquer de façon tout à fait distincte (sans pouvoir donc, en aucune façon, appuyer cette seconde explication sur la première) que ce résultat soit précisément « une forme d'existence sociale » ⁴⁵. C'est pourquoi il baptise cette fois du nom d'« effet de société » cet effet qui, fort opportunément, « fait exister ce résultat comme société, et non comme tas de sable, fourmilière, magasin d'outils ou simple rassemblement humain » ⁴⁶. Or, il en est exactement ainsi, explique-t-il ensuite, pour les modes d'appropriation du monde réel : pour chacun est posé le « problème du mécanisme de production de son « effet » spécifique, l'effet de connaissance pour la pratique théorique, l'effet esthétique pour la pratique esthétique, l'effet éthique pour la pratique éthique, etc. » Pressentant alors qu'un doute insidieux puisse chercher à s'installer dans l'esprit de son lecteur, il s'empresse de rassurer ce dernier en allant au devant de l'objection probable : « Dans aucun de ces cas il ne s'agit de substituer un mot à un autre comme la vertu dormitive à l'opium » et, là-dessus, il est formel : « la recherche de chacun de ces « effets » spécifiques exige l'élucidation du mécanisme qui le produit, et non le redoublement d'un mot par la magie d'un autre » ⁴⁷. Le lecteur doit seulement prendre patience au moment où d'ailleurs l'auteur lui annonce, pour tout de suite, « quelques indications » à propos de cet effet.

D'abord, il faut préciser que « cette expression effet de connaissance constitue un objet générique, qui comprend au moins deux sous-objets : l'effet de connaissance idéologique, et l'effet de connaissance

⁴⁵ Ibid., p. 79 ; le souligné est d'Althusser.

⁴⁶ Ibid., p. 80 ; le souligné est d'Althusser.

⁴⁷ Ibid., p. 81 ; le souligné est d'Althusser.

scientifique » ⁴⁸. Le lecteur avait déjà été averti de ne pas confondre ces éventuels sous-objets ; mais il importait ici de lui signaler, « pour éviter tout malentendu », que l'effet idéologique possède bel et bien un effet de connaissance propre, même si, comme il lui avait déjà été donné à entendre, ce dernier « effet » tombe sous la dépendance « d'autres fonctions sociales qui y sont dominantes », ce qui suffit à en faire « un effet de reconnaissance-méconnaissance ». Aussi est-ce vers l'effet de connaissance proprement scientifique qu'il faut plutôt se tourner pour chercher à rendre compte du mécanisme qui nous intéresse ici.

Pour commencer à rendre compte d'un tel mécanisme, Althusser juge opportun de revenir sur « un acquis récent : l'intériorité du “critère de la pratique” à la pratique scientifique considérée ». Peut-être l'usage qui semblait vouloir être fait tantôt de cet « acquis » pouvait-il nous laisser perplexe ; néanmoins Althusser estime avoir « montré que la validation d'une proposition scientifique comme connaissance était assurée, dans une pratique scientifique déterminée, par le jeu de formes particulières, qui assurent la présence de la scientificité dans la production de la connaissance, autrement dit par des formes spécifiques qui confèrent à une connaissance son caractère de connaissance “vraie” » ⁴⁹. Bref, tout est affaire de formes ; on se rappelle que, dans le cas des sciences expérimentales, ces formes faisaient place à des « expériences », alors que, dans le cas des mathématiques, il n'était pas question de telles expériences ; on se rappelle aussi que la seule requête théorique d'Althusser - requête à propos de laquelle, estimait-il, on n'allait quand même pas lésiner - portait sur le bon droit qu'aurait le matérialisme historique, et lui seul parmi les études historico-sociales, d'appuyer sa « scientificité » sur des formes qui, à l'instar de celles qu'invoquent les mathématiques, ne s'embarrassent pas de telles expériences. En laissant aux positivistes de tout acabit le soin de se débrouiller avec l'habitude qu'ils ont de ne reconnaître qu'aux seules sciences mathématiques ce caractère purement formel, Althusser préfère, pour sa part, s'en tenir à cet « acquis récent », qui lui permet de

⁴⁸ Ibid., p. 82 ; le souligné est d'Althusser. Pour une discussion des arguments souvent invoqués pour justifier cette thèse sur la science et l'idéologie, voir LAGUEUX (1973).

⁴⁹ Ibid., p. 82 ; le souligné est d'Althusser.

manoeuvrer, dans la solution de son problème théorique, avec des « formes » qui, comparées à celles qui sont mises en oeuvre par les sciences expérimentales, pourraient être qualifiées de formes légères.

Ce sont ces formes, en tout cas, qu'il nous dit voir « jouer dans le discours de la démonstration scientifique », au moment où elles imposeraient aux concepts « un ordre d'apparition et de disparition réglé » ⁵⁰. Ceci l'amène à conclure que « le mécanisme de production de l'effet de connaissance tient au mécanisme qui soutient le jeu des formes d'ordre dans le discours scientifique de la démonstration » ⁵¹. Ce jeu des formes, on le devine, ne s'effectuera que de façon strictement systématique, à telle enseigne qu'Althusser pourra même affirmer que l'effet de connaissance n'est possible que « sous la condition de la systématisme du système ». Mais de quel système s'agit-il ? quel est son rôle précis dans l'explication du mécanisme cognitif de l'appropriation du monde réel ? Apparemment, pour le savoir, il faut s'en remettre à l'une de ces quelques phrases assez denses auxquelles aboutit la section 19 de la préface, par exemple : « L'effet de connaissance est produit comme effet du discours scientifique, qui n'existe que comme discours du système, c'est-à-dire de l'objet pris dans la structure de sa constitution complexe » ⁵². D'où surgit cet objet auquel on veut bien, si nécessaire, reconnaître la constitution la plus complexe qui soit ? Au nom de quoi peut-on lui attribuer ou attribuer au « système » la responsabilité, si l'on ose dire, du discours scientifique ? Il est malheureux que le discours propre d'Althusser, qui tout au long de la vingtaine de pages analysées ici était pourtant d'une remarquable limpidité, se soit fait aussi sibyllin précisément au moment crucial où devait nous être apporté l'éclairage tant attendu.

Mais tout n'est pas perdu, car il ne s'agissait là que d'un pas dans un mouvement théorique qui va se poursuivre : « Si cette analyse a un sens (la restriction est d'Althusser), elle nous conduit au seuil de la nouvelle question suivante : quelle est la différence spécifique du discours scientifique comme discours ? » ⁵³. Cette dernière question,

⁵⁰ ALTHUSSER (1968), tome 1, p. 83 ; le souligné est d'Althusser.

⁵¹ ALTHUSSER (1968), tome 1, p. 83 ; le souligné est d'Althusser.

⁵² Ibid., p. 84 ; le souligné est d'Althusser.

⁵³ Ibid., p. 84 ; le souligné est d'Althusser.

qu'Althusser au terme de sa préface laisse dans une sorte de « suspens », ne sera vraisemblablement pas éclairée de façon beaucoup plus décisive par les écrits ultérieurs de l'auteur. Mais au moins, elle pouvait être présentée comme l'indice d'une précision supplémentaire apportée à la question et peut-être Althusser supposait-il que, à force de voir la question se préciser de la sorte, bien des lecteurs pourraient finir par se convaincre qu'une réponse satisfaisante était en voie d'être apportée ; en tout cas, l'eût-il supposé que, sur ce point, il aurait indiscutablement vu juste !

Sans doute la présente lecture d'une lecture du Capital ne s'est pas effectuée sur la base des principes de lecture préconisés par le texte auquel elle s'appliquait. L'auteur doit confesser qu'il n'a eu cure de chercher, dans les « vides » du texte lu, tout ce qu'il n'a pu trouver dans ses « pleins » et qu'il est d'ailleurs demeuré assez insensible à la discrète éloquence de ses « silences ». Les vertus de la « lecture symptomale » n'ayant manifestement pu s'imposer à lui, il s'en est tenu à une lecture attentive mais trop littérale sans doute pour parvenir à transmuier en trait de génie ce qui s'offre au lecteur ordinaire sous les décevantes apparences de l'affirmation gratuite.

La nouvelle épistémologie marxiste dans son contexte

[Retour à la table des matières](#)

Quoi qu'il en soit, il ne s'agira pas ici de poursuivre plus avant l'examen de ce texte puisque la « rigueur théorique » dont Althusser s'est fait partout l'infatigable défenseur n'est peut-être pas, après tout, du type de celle qui gagne beaucoup à être observée de près. Aussi, est-ce plutôt ailleurs qu'il faut chercher l'importance de la contribution d'Althusser, dans une attitude à l'égard de la philosophie beaucoup plus que dans des thèses, dont il tenait tellement à nous répéter qu'elles se veulent « rigoureuses » qu'il n'est pas besoin d'être très fin psychologue pour se demander si une telle insistance ne serait pas un peu dictée par la nécessité de compenser une trop manifeste carence.

Par contre, à un moment où la pensée philosophique s'épuisait en quelque sorte dans le durcissement de ses diverses traditions, la manière originale d'aborder les questions proposée par Althusser a certes contribué puissamment à réanimer dans divers milieux une philosophie quasi moribonde et à l'orienter vers des voies nouvelles. Au début des années 60, la réflexion philosophique était dominée surtout par trois grandes traditions : une tradition dialectique, sclérosée depuis l'époque stalinienne, une tradition positiviste, tournée vers des problèmes sémantiques au point où on pouvait lui reprocher de négliger les problèmes essentiels de l'humanité et en particulier les problèmes socio-politiques, enfin une tradition humaniste (spiritualiste ou phénoménologique) qui abordait volontiers de telles questions, mais s'en voyait de plus en plus délogée par une approche scientifique au regard de laquelle elle semblait de moins en moins faire le poids, ce qui l'amenait à se réfugier dans une attitude moralisante centrée sur la défense des privilèges d'une subjectivité inaccessible à la science. Dans un contexte aussi peu engageant, Althusser et quelques autres ont cherché à orienter la réflexion philosophique vers d'autres voies.

Aux « humanistes » qui défendaient désespérément, au nom de la philosophie, quelques derniers retranchements menacés par une science trop envahissante, il fallait montrer qu'une telle attitude était bien vaine puisque « la philosophie n'a pas, à proprement parler, d'objet, au sens où une science a un objet » ; Althusser l'a fait brillamment en attribuant avec modestie à Lénine l'obscur paternité de cette « thèse » ⁵⁴. Restait alors à proposer à la philosophie une autre fonction que celle de scruter, comme une science, un objet spécifique : c'est du côté de sa relation aux sciences qu'il fallait chercher, dans cette direction vers laquelle pointaient déjà tant le positivisme que le matérialisme dialectique. Cette orientation nouvelle impliquait donc une rupture, qu'Althusser a voulu fracassante, avec la tradition humaniste et moralisante, avec toute cette philosophie du « sujet » qui avait dominé la tradition germano-française et même, pour éviter toute équivoque, avec ce relent de philosophie hégélienne qui marquait profondément la pensée du jeune Marx. Pour empêcher tout retour insidieux de la « philosophie du sujet » vers ce nouveau champ théorique,

⁵⁴ Voir ALTHUSSER (1972), p. 35 ; le souligné est d'Althusser.

il fallait en hâte dresser des barricades comme celle qu'Althusser, assez inopinément, a érigée à même quelques citations concernant l'importance de l'année 1845 dans la carrière de Marx et qui, malgré son attristante fragilité théorique, n'a pas été démantelée avant un bon moment.

Il fallait ensuite caractériser un peu mieux cet intérêt, vital pour sa survie, que la philosophie devait désormais porter aux sciences. Il ne s'agissait plus pour elle de travailler à mieux connaître le monde, en compétition avec la science, mais bien plutôt de travailler littéralement sur la science elle-même pour devenir une sorte de chien de garde du fonctionnement scientifique de la science. Cette mission nouvelle était, à n'en pas douter, d'ordre épistémologique et, sur ce plan, elle risquait de rencontrer celle que s'était donnée la philosophie positiviste anglo-saxonne. Pour Althusser cependant, il n'était pas question d'aboutir à ces austères discussions positivistes qui, à force de prudence théorique, finissent par refuser d'examiner ce qui, à ses yeux, constituait la menace essentielle pour le bon fonctionnement des sciences, soit les diverses idéologies mobilisées par des intérêts socio-politiques apparemment ignorés par le positivisme. Ici encore une rupture franche et nette s'imposait : elle allait être aisément assurée par cette condamnation inlassablement répétée - tablant volontiers d'ailleurs sur un sentiment anti-positiviste latent assez manifeste dans le monde francophone - de tout ce qui pouvait ressembler à un positivisme souvent associé, pour les besoins de la cause, à l'empirisme le plus grossier.

En condamnant avec la même vigueur l'humanisme spiritualiste et le positivisme, Althusser se rapprochait, sur le plan théorique, des positions à la fois anti-idéalistes et anti-empiristes de Lénine dont, comme marxiste et comme communiste, il entendait justement poursuivre l'action politique. C'en était assez pour l'amener à situer le redressement théorique qu'il entendait opérer dans le prolongement direct d'un événement théorique et pratique fondamental dans l'histoire, soit « l'union ou fusion du mouvement ouvrier et de la théorie marxiste », présenté comme « le plus grand événement de l'histoire des sociétés de classe, c'est-à-dire pratiquement de toute l'histoire hu-

maine » ⁵⁵. C'est pourquoi il lui importait de revaloriser la pensée de Lénine, que la version officielle du matérialisme dialectique avait durcie et passablement paralysée sur le plan théorique. Althusser s'y emploiera énergiquement, d'abord en dénonçant le pragmatisme qui finissait par avilir la gnoséologie de Lénine et en lui substituant une théorie plus fine de la pratique, assortie ça et là de quelques citations de Matérialisme et Empiriocriticisme qui sont censées justifier son interprétation. On avait fait du matérialisme dialectique, de la philosophie marxiste, une ontologie qui prétendait lourdement compléter la science ; il s'agissait d'en faire désormais une philosophie préoccupée plutôt par la pureté de la science. Althusser allait y parvenir, d'abord en rajeunissant considérablement les thèmes et le vocabulaire du matérialisme dialectique, grâce à de nombreux emprunts à la tradition épistémologique française, alors brillamment représentée par Bachelard et Canguilhem, et à l'approche structuraliste qui, à partir de la linguistique, commençait alors à pénétrer la philosophie par la voie de l'anthropologie ou par celle de la philosophie du langage.

C'est ainsi que la philosophie marxiste fut peu à peu mutée en une sorte d'épistémologie aux allures d'ailleurs assez fascinantes. Quelle pouvait être, demandera-t-on, la contribution propre qui en a fait autre chose qu'une application assez sommaire aux sciences sociales de quelques thèses de Bachelard ? Sans conteste, doit-on répondre, ce qu'Althusser prétendait y trouver et ne trouver ni dans l'épistémologie positiviste anglo-saxonne, ni même dans l'épistémologie française, soit le moyen présumé de protéger la science contre les infiltrations insidieuses de l'idéologie ⁵⁶. Les mathématiques et les sciences expérimentales n'étant cependant de nos jours qu'assez marginalement victimes d'infiltrations idéologiques qui ne les menacent pas très sérieusement, la fonction essentielle de la philosophie se révélerait plutôt limitée si, à côté de ces deux « continents » scientifiques, n'avait également été ouvert un troisième « continent » plus susceptible de donner prise à de désastreuses interventions idéologiques. Mais comment caractériser ce troisième « continent » ? Parler à son propos de « continent des sciences sociales » aurait été équivalent à accrédi-ter l'idée que puissent être considérées comme sciences des disciplines

⁵⁵ Ibid., p. 51 ; le souligné est d'Althusser.

⁵⁶ Voir par exemple *ibid.*, pp. 39 à 45.

qu'Althusser jugeait idéologiquement viciées depuis leur origine et rendre du coup probable la perspective d'un indécidable affrontement entre elles et un matérialisme historique ramené à leur niveau.

Pour couper court à une telle perspective, il lui restait la possibilité, bien conforme à l'esprit de la pensée de Lénine, de prendre résolument « parti » à la fois pour la classe prolétarienne et pour le matérialisme historique qui sont présumés avoir fait leur jonction ⁵⁷. Dès lors, c'est une fonction nouvelle qui s'ouvrait pour la pratique philosophique marxiste dont Althusser trouvait déjà le modèle chez Lénine et qui consistait tout bonnement « à “tracer une ligne de démarcation” à l'intérieur du domaine théorique, entre des idées déclarées vraies et des idées déclarées fausses, entre le scientifique et l'idéologique » ⁵⁸. Sans trop expliquer sur quoi s'appuient de telles « déclarations », Althusser assure aussitôt qu'elles défendent la pratique scientifique non seulement contre les « dangers » de l'idéalisme, mais aussi, et de façon un peu plus inattendue, contre ceux du « dogmatisme ». En tout cas, le résultat net de l'opération était de laisser le matérialisme historique occuper à lui seul le nouveau continent, chose d'autant plus avantageuse qu'un événement scientifique aussi considérable que l'apparition d'un nouveau continent scientifique devait, comme les deux autres événements analogues qui l'avaient précédé, entraîner une « transformation dans la philosophie » ⁵⁹ qui, compte tenu du retard normal dont la Chouette de Minerve a depuis longtemps l'habitude, correspondrait justement à celle qu'Althusser s'affairait à réaliser. Ainsi, si la philosophie marxiste défend la scientificité de la « science marxiste » qu'est censé être le matérialisme historique, cette « science » le lui rend bien en justifiant historiquement sa prétention à se donner comme philosophie nouvelle. Dans un tel contexte, on comprend aisément que l'idée voulant que le matérialisme historique soit une science, alors que les prétendues sciences sociales ne seraient que des idéologies, constitue un présupposé fondamental et intouchable de la pensée d'Althusser.

⁵⁷ Voir Ibid., pp. 41 à 45 et pp. 51-52.

⁵⁸ Ibid., p. 39.

⁵⁹ Ibid., p. 53 (thèse 4).

Aussi faut-il voir, dans cette contribution audacieuse, moins une démarche rigoureuse qu'une attitude face à la philosophie qui, dans le contexte théorique où elle a été élaborée, pouvait séduire - et n'a pas manqué de séduire - une génération de philosophes incertains de la légitimité de leur démarche et de théoriciens des sciences sociales plus attachés à la justification théorique de leur idéal social qu'aux résultats souvent contestables de leurs disciplines respectives. Cette attitude philosophique marxiste proposait un programme nouveau qui devait réorienter, dans un sens défini avant tout par une « prise de parti non dissimulée », une problématique épistémologique qu'un état de crise de plus en plus accentué dans les sciences sociales rendait très actuelle. En tout cas, elle a incontestablement déclenché chez bien des philosophes et même chez plusieurs théoriciens des sciences sociales un intérêt presque frénétique, quoique souvent vite déçu cependant, pour les questions épistémologiques.

* * *

Et Marx dans tout cela, quel fut son rôle réel ? Celui bien entendu d'avoir été à l'origine de la grande tradition théorique d'où serait issue la philosophie marxiste dont il est question ici. Pourtant on pouvait s'attendre à trouver chez lui au moins les germes de cette philosophie, de cette épistémologie nouvelle. C'est pourquoi, sans doute, Althusser, qui avait répudié les écrits franchement philosophiques du jeune Marx, s'est attaché à chercher cette philosophie dans les œuvres apparemment moins philosophiques de la maturité de Marx ; c'est pourquoi il s'est attaché, selon sa propre expression, à « lire le Capital en philosophie »⁶⁰ et à scruter avec attention quelques autres textes de cette période plus tardive comme l'Introduction générale de 1857. Sans doute était-il assez facile pour lui - les thèses sur Feuerbach déjà y auraient amplement suffi - de montrer que Marx était bien loin du pragmatisme que la tradition issue de Engels avait, de façon un peu trop expéditive, plaqué sur une pensée beaucoup plus subtile. Cependant, une fois rendu à Marx cette justice élémentaire, il devenait plus laborieux d'arracher à son texte, sous une forme un peu explicite, la philosophie nouvelle qu'il importait d'y lire. Rien cependant n'empêchait de la trouver sous une forme implicite à condition seulement de mettre au

⁶⁰ ALTHUSSER (1968), tome I. p. 11.

point - ce qu'Althusser a fait très explicitement - une méthode de lecture qui fait parler les « vides » et les « silences », qui dégage la théorie que recèle implicitement une pratique et qui va chercher dans les classiques du marxisme ce qui ne se trouve pas chez Marx lui-même ⁶¹.

À eux seuls les passages, remarquables il est vrai, de l'Introduction générale examinés plus haut témoignent tout au plus d'une étonnante perspicacité quant aux implications des deux « méthodes » rencontrées chez les théoriciens des sciences sociales, d'une profonde connaissance de la philosophie hégélienne laquelle mettait l'accent sur le rôle actif de la pensée, d'une méfiance instinctive à l'égard des conclusions « illusoires » ou risque de conduire la pensée pure laissée à elle-même et enfin d'un art consommé de décrire, à l'aide de quelques formules incisives, la voie adoptée d'instinct qui tendait d'ailleurs à tirer le meilleur parti des thèses repoussées. Pour y voir beaucoup plus, il faut rien de moins que se résoudre à torturer le texte en tous les sens, à s'extasier devant une métaphore somme toute assez banale et à se mettre à l'affût du moindre emploi d'un mot comme « le mode (Weise) » pour y loger de force l'idée assez attrayante qu'un « mécanisme » est en train d'être déconstruit.

Ce n'est pas faire injure au génie de Marx que de supposer qu'une sollicitude aussi insistante dans la lecture de divers passages souvent remarquables de nombreux auteurs du XIXe ou même du XVIIIe siècle - à commencer par Spinoza à qui Althusser rend cette justice ⁶² - nous permettrait assez aisément d'y saluer la formulation aussi « rigoureuse » qu'on pourrait le souhaiter de quelque problème, épistémologique ou autre, qu'il nous agréerait d'y voir poser. C'est, par contre, rendre pleinement justice à Marx que de distinguer chez lui les aperçus brillants mais assez sommaires, que, tout au plus, il aurait pu développer si seulement il s'y était consacré, des contributions effectives et vraiment originales qui risquent, au vu d'une lecture trop bienveillante, d'être perçues elles aussi comme les produits librement amplifiés d'une complicité intellectuelle trop généreuse. C'est ainsi par exemple que, à trop vouloir mettre en vedette une contribution poten-

⁶¹ Cf. Ibid., pp. 10 à 37.

⁶² Ibid., p. 46 ; voir aussi ALTHUSSER (1974), pp. 65 à 83.

tielle de Marx à l'épistémologie, on risquerait de discréditer ou en tout cas de reléguer dans l'ombre sa contribution la plus importante à l'étude critique du problème de la connaissance lui-même, qui n'est pas à chercher du côté de la philosophie gnoséologique ou épistémologique, mais bien plutôt du côté de la sociologie de la connaissance (reliée d'ailleurs aux plus riches intuitions du matérialisme historique) à laquelle il a donné une impulsion décisive.

D'ailleurs, on pouvait aussi - et on l'a fait de manière également discutable ⁶³ - tenter de tirer parti épistémologiquement de cette sociologie de la connaissance. Il aurait en effet été plutôt surprenant qu'une pensée aussi riche que celle de Marx n'ait pu inspirer plus d'un type d'arguments aux défenseurs inconditionnels de sa scientificité. Au demeurant, la thèse épistémologique portant sur la scientificité du matérialisme historique n'a pas besoin d'être soutenue comme une hypothèse qu'on serait en train de démontrer, elle peut fort bien s'accommoder, on l'a vu, d'être présentée - discrètement, il est vrai - comme un postulat résultant, en dernière instance, d'une « prise de parti en philosophie ». Tout se passe alors comme si le caractère intolérablement arbitraire d'un tel postulat avait tendance à se dissiper assez vite à mesure que s'accrédite la conviction, qui en résulte, de la rassurante scientificité d'une entreprise à laquelle, après tout, ne peut plus manquer désormais d'être associée la plus indéfectible « rigueur ». Et pourtant l'auto-génération de cette conviction paraissant être la pièce maîtresse des principales tentatives faites pour élaborer autour d'elle une épistémologie nouvelle, il faut bien admettre que, nonobstant l'intérêt certain des réflexions épistémologiques de nombreux marxistes contemporains, les orientations épistémologiques vraiment originales qu'on a tellement tenu à arracher au texte de Marx risquent sérieusement, quoique bien malgré Marx, de se révéler un tantinet narcissiques à force de ne pas parvenir à dépasser le stade représenté par l'auto-contemplation, par un certain marxisme, de sa propre « scientificité ».

⁶³ Voir à ce sujet le texte suivant sur l'usage épistémologique de la sociologie de la connaissance.

Première partie : Épistémologie

Chapitre II

L'usage épistémologique de la sociologie marxiste de la connaissance

[Retour à la table des matières](#)

Les réflexions de Marx dont pourrait vraiment tirer profit la recherche épistémologique, ou même gnoséologique, demeurent somme toute assez limitées, mais ce n'est pas tellement de ce côté, à vrai dire, qu'il convient de chercher la contribution la plus importante de cet auteur à l'analyse des problèmes cognitifs. En effet, sur un tout autre plan, celui de la sociologie de la connaissance, Marx a semé le germe d'une entreprise théorique originale qui, cette fois, s'est pleinement développée dans un sens que déjà il anticipait dans quelques textes brefs, il est vrai, mais toujours denses et d'ailleurs étroitement reliés à son projet principal.

Avant de mettre en relief l'importance de cette contribution, il convient d'apporter une précision qui permettra d'en apprécier l'originalité : gnoséologie et épistémologie se veulent des réflexions portant respectivement sur les fondements de la connaissance et sur les caractéristiques plus spécifiques de la connaissance scientifique, mais ces

réflexions demeurent proprement philosophiques en ce sens qu'elles ne prétendent pas, par contraste avec la sociologie de la connaissance, relever d'une discipline particulière (sociologie, psychologie, histoire, ...) parmi celles qui peuvent légitimement se donner pour objet d'étude les activités humaines dont les activités cognitives constituent un sous-ensemble. Sans doute, quand Marx contribuait, par exemple dans la Postface au premier livre du *Capital*, à jeter les bases de ce qui deviendra la sociologie de la connaissance, il ne s'embarrassait pas de distinctions de ce type, d'autant plus que les termes « épistémologie » et « gnoséologie » devaient être définis beaucoup plus tard et que le terme « sociologie » lui-même renvoyait tout au plus, à cette époque, aux spéculations assez moralisantes de Comte qui n'avaient rien pour attirer l'auteur du *Capital*. Pourtant la distinction ici examinée ne porte pas sur des termes mais sur des méthodes. Ce qu'il y avait d'original dans les réflexions « sociologiques » de Marx sur la connaissance, c'est qu'elles se référaient à cette dernière non pas directement, comme le faisaient encore les considérations de *l'Introduction générale* sur la construction du concret par la pensée, mais indirectement, en tant que la connaissance serait un produit social dont la possibilité même peut être discutée à partir de l'examen des conditions sociales qui la rendent possible. Si la connaissance est produite par une société tout autant que par un cerveau pensant, il paraît en effet légitime de chercher, dans l'analyse des structures et des caractéristiques de cette société, les conditions de possibilité de tel ou tel type de connaissance en particulier.

L'idée devait faire son chemin et produire au XXe siècle, grâce aux travaux de pionnier de Karl Mannheim ⁶⁴, puis à ceux par exemple de Merton aux États-Unis et de Goldmann en France, des résultats fort appréciables. Les méthodes mises au point par l'analyse sociologique demeurent toujours discutées et discutables sans doute, mais, parmi les contributions les plus remarquables de cette discipline encore jeune, il faut faire une place importante aux nombreuses études qui mettent en relation des infrastructures socio-économiques (par exem-

⁶⁴ Voir MANNHEIM (1929) ; pour un aperçu sur les recherches décisives en ce domaine, voir « Problèmes de la sociologie de la connaissance » in GURVITCH (1960), tome II, ch. 11, pp. 103 à 136 et MERTON (1945) in GURVITCH (1947) pp. 377 à 416.

ple l'économie de marché en plein développement au XVIII^e siècle) et une manière d'appréhender et de penser la réalité (par exemple la notion d'égalité juridique qui devait s'imposer à la même époque) ⁶⁵.

Tant que les sociologues de la connaissance s'en tiennent à dégager empiriquement et théoriquement de telles corrélations entre phénomènes socio-économiques et phénomènes culturels ou cognitifs, ils peuvent sans doute se heurter à bien des difficultés propres à l'ensemble des études menées en sciences sociales, mais on ne voit guère quelle objection de principe pourrait venir fondamentalement mettre en cause leur entreprise spécifique. Il n'en va plus tout à fait ainsi cependant quand, au lieu de faire de ces recherches l'usage proprement sociologique qui vient d'être décrit, on se met en frais d'en tirer ce qui pourrait être appelé un parti épistémologique, en cherchant à y fonder l'objectivité, voire la scientificité, de la démarche cognitive examinée. Dans cette dernière perspective, il s'agit, en vue de repérer les entreprises proprement scientifiques qui seraient en quelque sorte égarées au milieu de visions du monde et de conceptions purement idéologiques, de rattacher toutes ces manifestations culturelles (plus ou moins cognitives) aux conditions socio-économiques qui ont présidé à leur production et aux caractéristiques sociales des groupes qui s'en sont fait les supports sociaux. Le pari tacite des sociologues de la connaissance en mal de certitudes épistémologiques serait alors qu'il s'avèrera plus rentable, sur le plan théorique, de repérer, à partir d'une perception juste de l'histoire des sociétés humaines, les groupes en position d'accéder à un savoir objectif que de repérer les connaissances véritablement objectives, à partir d'une mise en place toujours suspecte de l'histoire des idées.

Si, par exemple, on peut établir, grâce à des études sociologiques parfaitement convaincantes, que conservatisme et libéralisme sont des expressions idéologiques correspondant respectivement à des situations de classe bien particulières, il devient tentant et peut être fructueux pour qui entend départager la part de vérité associée à l'une ou l'autre idéologie, de chercher à voir comment chacune de ces situations de classe peut tendre à favoriser ou inversement à contrecarrer l'élaboration d'une connaissance objective de la réalité. Mais comment

⁶⁵ Voir à ce sujet GOLDMANN (1970), pp. 23 à 45.

y parvenir de façon vraiment concluante quand, selon qu'on se place justement à l'un ou l'autre point de vue, on pourra soutenir, ici au nom du sérieux et de la fidélité, là au nom de l'audace et de l'esprit critique, qu'une société respectivement conservatrice ou libérale a de meilleures chances que l'autre (et réciproquement) de rendre possible une connaissance objective ? Comment y parvenir sans retomber dans les débats philosophiques stériles qu'au nom du caractère scientifique de l'enquête sociologique invoquée on espérait justement pouvoir enfin éviter ?

La seule façon de contourner la nécessité de choisir un peu arbitrairement entre ces idéologies opposées paraît résider dans la possibilité de montrer que ce nœud gordien a été objectivement tranché par l'histoire de l'humanité. S'il pouvait être scientifiquement établi, grâce à un examen attentif de l'histoire humaine, que tel type de groupe social est régulièrement déplacé par tel autre, avec lequel il vient en conflit, ou mieux que le rôle objectif du premier n'est que de ralentir le développement inéluctable de l'autre, alors la primauté, ainsi sanctionnée par l'Histoire, d'un groupe social sur l'autre ne pourrait que se répercuter sur les modes de penser dont ces groupes sont respectivement les supports objectifs. Dès lors, même si l'on se refusait à parler de preuve concluante, il deviendrait gênant de ne pas loger la science du côté en faveur duquel l'Histoire se serait discrètement prononcée. Pour qui, au surcroît, entretiendrait la conviction (ce qui est assez fréquent en pareil cas) de se situer lui-même du côté favorisé par l'Histoire, une telle perspective serait d'autant plus séduisante que les certitudes théoriques qu'elle viendrait ainsi justifier scelleraient en quelque sorte la bonne conscience sociale déjà autorisée par cette conviction. On le voit, l'intérêt associé à un verdict favorable de l'Histoire est de taille, mais encore faut-il qu'il y ait verdict ou, si l'on préfère, que se dégage sans équivoque ce qui, dans l'histoire de l'humanité, peut se donner comme un véritable développement fondamental et non comme un simple soubresaut de caractère épisodique.

C'en est assez sans doute pour que les sociologues de la connaissance en quête de certitudes épistémologiques soient fortement tentés d'oublier un instant l'irréductible diversité des sociétés humaines, que leur discipline leur avait appris à privilégier, et se remettent discrètement à lorgner en direction d'une histoire de l'Humanité pour y déceler

des lois, des moments ou quoi que ce soit qui ressemble à des stades de développement. C'est ici que les choses deviennent compromettantes, car une enquête que l'on entendait mener au nom d'une discipline jeune, mais sûre du bien-fondé de sa prétention à la scientificité, se trouve acculée sur un terrain traditionnellement occupé par des philosophies de l'Histoire, dont le voisinage théorique paraît fort peu recommandable. Les philosophes de l'Histoire du passé en effet cherchaient également à dégager, dans l'histoire de l'Humanité, quelques signes à partir desquels ils pourraient être en mesure de justifier leurs prétentions théologiques, politiques, mais aussi théoriques. Toute la question, pour ces sociologues de la connaissance, est alors de savoir comment on peut éviter de s'engager dans une voie Jugée « honteuse », quand on pose une question aussi proche de celle qui a entraîné son ouverture et quand il n'est pas du tout établi qu'on dispose *pour répondre à cette question précise* d'instruments bien différents de ceux auxquels ont eu recours les philosophes de l'Histoire qui s'y engageaient jadis. Restait un seul espoir celui de pouvoir s'appuyer sur une théorie de l'histoire capable de fonder le verdict de l'histoire attendu, mais susceptible d'être considérée comme la *science* de l'histoire et non comme sa philosophie. C'est là qu'est intervenue la pensée de Marx.

La sociologie de la connaissance chez Marx

[Retour à la table des matières](#)

Il est temps donc d'examiner comment Marx a pu être à l'origine non seulement d'un projet de sociologie de la connaissance aux prétentions proprement « sociologiques », mais aussi de la tentative de fonder sur une telle sociologie une réponse à la question « épistémologique » portant sur l'objectivité d'une connaissance. D'autres penseurs sans doute ont pu, avant lui, proposer d'associer la vie intellectuelle à son contexte historico-social, mais il paraît certain que c'est avec Marx qu'a pris forme le projet de repenser, entre autres choses, l'histoire des idées à partir des rapports sociaux fondés sur la production

de biens matériels, projet qui est au cœur même du matérialisme historique, c'est-à-dire de la théorie marxienne de l'Histoire. C'est pourquoi Mannheim n'hésitait pas à saluer en Marx celui grâce à qui avait enfin vu le jour une sociologie de la connaissance identifiée, il est vrai, à une théorie des idéologies et enracinée dans cette interprétation marxienne de l'histoire ⁶⁶. C'est pourquoi aussi la sociologie marxienne de la connaissance n'hésitait pas à suggérer une réponse à la question « épistémologique » concernant la possibilité d'une connaissance objective, en prenant appui, sans fausse pudeur, sur cette théorie du « développement historique » que fournissait le matérialisme historique, sans que soit encore clairement précisée la question de savoir s'il fallait voir en celui-ci une « science », une « théorie » ou une « philosophie » de l'Histoire.

Sur ce plan, l'important pour Marx était plutôt de bien souligner la distance qui séparait ce matérialisme historique de *la* philosophie de l'histoire qui était celle de Hegel. Pourtant, si on se place au seul niveau de la question qui nous intéresse ici, il faut reconnaître que les deux conceptions de l'Histoire avaient une fonction à peu près analogue. On peut même dire que les schémas de développement historique, impliqués respectivement par chacune d'elles, ne manquaient pas de tirer parti de leur parenté avec le schéma familier de la progression vers la maturité dont avaient su s'inspirer la plupart des philosophes de l'histoire antérieurs. À ceux, par exemple, qui voulaient ranimer aujourd'hui les philosophies de Platon, d'Aristote ou des Stoïciens, Hegel faisait observer qu'ils commettaient une « sottise semblable à celle de l'homme qui s'efforcerait d'être de nouveau un jeune homme » ⁶⁷. Marx, dans son *Introduction générale* lui fait en quelque sorte écho : à quiconque pourrait s'aviser de croire qu'Achille est encore possible « à l'âge de la poudre et du plomb » ou *l'Iliade* compatible « avec la machine à imprimer », il fait observer qu'un « homme ne peut redevenir enfant sans être puéril » ⁶⁸, même s'il peut avec plaisir redécouvrir la fraîcheur de sa jeunesse, un peu comme la société moderne peut s'enthousiasmer pour *l'Iliade*.

⁶⁶ Voir MANNHEIM (1929), p. 278 ; voir aussi p. 51.

⁶⁷ HEGEL (1832), p. 71.

⁶⁸ MARX (1903), p. 266.

Bien sûr, il ne faut voir là que métaphores parmi d'autres ; mais leur présence dans les deux œuvres témoigne du fait que les conceptions de l'Histoire qu'elles illustrent respectivement rendent dans chacune un service identique soit celui de disqualifier, sans qu'elles aient à être combattues, des visions du monde jugées surannées, au profit d'une approche dont le sérieux est cautionné par le fait qu'elle correspond à une maturité plus grande du développement historique. Ce critère de la maturité de l'Histoire, Marx a su y recourir subtilement alors qu'il jugeait de haut la pensée économique de ses devanciers. Ainsi pouvait-il expliquer que l'analyse pourtant géniale d'Aristote est venue échouer « contre l'insuffisance de son concept de valeur », car ce philosophe vivait à une époque historiquement moins développée où l'on était loin de connaître le plein développement de la « forme marchandise ». Aristote était certes sur la bonne voie, mais « l'état particulier de la société dans laquelle il vivait l'a seul empêché de trouver quel était le contenu réel » du rapport d'égalité des marchandises ⁶⁹. Le critère fourni par cette sociologie de la connaissance permet aux derniers venus de se réserver les privilèges de l'objectivité scientifique, sans devoir pour autant faire injure à la qualité du génie des prédécesseurs.

Quoi qu'il en soit, l'essentiel pour Marx de son contentieux avec Hegel, ne résidait pas dans le rôle « épistémologique » reconnu à une théorie de l'Histoire, mais bien plutôt dans le fondement d'une telle théorie. C'est d'ailleurs dans un même texte, la Postface à la deuxième édition du *Capital*, que nous rencontrons à la fois le passage fameux suggérant de remettre sur ses pieds la dialectique hégélienne et, semble-t-il, l'exemple le plus achevé chez Marx d'une esquisse de sociologie de la connaissance s'appuyant sur le matérialisme historique en vue de répondre à une question d'intérêt épistémologique. Plutôt que de tout fonder comme Hegel dans le « mouvement de la pensée », il s'agissait de fonder ce « mouvement de la pensée » lui-même dans le « mouvement réel » ⁷⁰. Il suffisait de dégager, grâce au matérialisme historique, les grandes lignes et les étapes décisives de ce « mouvement réel » pour que l'on puisse, sur cette base, discerner la véritable connaissance scientifique et fonder du coup sa possibilité, en reconnaissant le caractère historiquement privilégié de son support social.

⁶⁹ MARX (1867--), Livre 1, tome 1, p. 73.

⁷⁰ MARX (1867--), in Livre 1, tome 1, p. 29.

C'est ainsi, explique Marx dans sa Postface, que l'économie politique avait dû attendre l'industrialisation et le triomphe de la bourgeoisie pour pouvoir être structurée comme une science, mais ne pouvait survivre comme démarche « scientifique » au développement de la lutte des classes et aux réactions idéologiques de défense de cette bourgeoisie désormais contestée. Ceci expliquait, à ses yeux, l'absence de cette science en Allemagne où la lutte des classes était apparue en même temps qu'une industrialisation trop tardive. Dès lors, à côté de voies idéologiques sans issue, il restait la seule possibilité que se développe à ce nouveau stade de l'histoire, non plus l'économie politique elle-même, mais bien plutôt sa critique, que rendait opportunément possible la montée historique d'une classe destinée à renverser celle dont l'économie politique classique n'était que l'expression théorique.

La marche propre à la société allemande excluait donc tout progrès original de l'économie bourgeoise, mais non de sa critique. En tant qu'une telle critique représente une classe, elle ne peut représenter que celle dont la mission historique est de révolutionner le mode de production capitaliste, et, finalement, d'abolir les classes - le prolétariat. ⁷¹

Restait alors, dans une telle perspective, à établir que le matérialisme historique, dans la mesure où il dégage la loi du « mouvement réel » et désigne la mission historique des classes, repose bien sur des bases scientifiques et ne peut être considéré comme une simple philosophie de l'Histoire parmi bien d'autres. Or c'est là une tâche considérable dont la discussion elle-même supposerait, pour être menée à bien, l'examen critique non seulement du matérialisme historique, mais aussi du concept de science. Il suffira ici d'en souligner toute la difficulté, en rappelant bien qu'il serait sur ce plan tout à fait insuffisant d'établir que le monde des idées est conditionné par les relations sociales de production (ce qui serait volontiers admis par bien des sociologies bourgeoises de la connaissance) ou même que des conflits de classes sociales sont à la base d'idéologies contradictoires au service d'intérêts objectifs très précis que Marx aurait su dévoiler (ce qui permettrait une approche proprement sociologique de la sociologie de la connaissance marxiste, mais n'autoriserait pas, faute de garantir la position privilégiée du prolétariat, à en tirer les conclusions épistémo-

⁷¹ *Ibid.*, p. 25.

logiques dont il est ici question). Pour valider scientifiquement la fonction épistémologique d'une sociologie marxiste de la connaissance, il ne serait exigé rien de moins que la démonstration scientifique du fait qu'en vertu même des lois de l'histoire, le prolétariat, comme classe, serait appelé à une destinée privilégiée qui en ferait la seule classe objectivement vouée au dévoilement de la vérité scientifique.

Il faut reconnaître que c'est là une thèse qu'il ne semble pas facile de démontrer à l'aide de procédés qui se démarqueraient avec beaucoup de netteté de la spéculation philosophique. En tout cas, on s'engagerait dans un cercle qui serait une pure pétition de principe si, pour établir le caractère scientifique de cette audacieuse conclusion de la théorie marxiste de l'histoire, on entendait s'appuyer sur une épistémologie fondée sur la sociologie marxiste de la connaissance. N'est-on pas enfermé dans une démarche circulaire si, pour reconnaître à une classe un point de vue privilégié, on assure d'abord que l'Histoire l'en a gratifié et que, pour dissiper tout doute sur le caractère scientifique de la théorie de l'histoire invoquée pour appuyer la chose, on ne trouve rien de mieux que de faire valoir l'idée voulant que cette théorie tienne ce caractère du fait qu'elle est justement soutenue par la classe à laquelle on vient ainsi de concéder ce point de vue privilégié ?

Un cercle inévitable

[Retour à la table des matières](#)

L'existence de ce cercle irréductible rend compte assez bien des divers courants de pensée engendrés par cette contribution décisive de Marx. Deux positions en effet demeuraient possibles avec, dans chaque cas, deux voies ouvertes. Ou *bien*, l'on éliminait le caractère circulaire de la démarche, en renonçant aux discussions épistémologiques pour se concentrer sur l'un des deux domaines théoriques (sociologie de la connaissance et théorie de l'histoire) qui auraient dû s'appuyer l'un sur l'autre en vue de fonder une épistémologie. Ou *bien* l'on maintenait l'objectif épistémologique en s'efforçant de dépasser le cercle.

Dans le *premier cas*, par hypothèse, deux voies demeurent ouvertes : d'une part, on peut s'adonner à des études de sociologie de la connaissance plus empiriques qui, en délaissant l'idée de classe privilégiée, récuse tout usage proprement épistémologique qu'on pourrait être tenté de faire d'une telle sociologie. D'autre part, on peut se consacrer à la mise au point d'une théorie de l'Histoire capable en principe de concéder à une classe donnée tous les privilèges désirés ; mais, en renonçant à la sociologie de la connaissance, on aura renoncé à réclamer, pour cette théorie philosophique de l'Histoire, des titres à l'objectivité autres que ceux dont pourrait également se prévaloir les théories élaborées par les représentants de classes opposées.

Dans le *second cas*, on cherchera au contraire à maintenir dans leur relation « épistémologique » ambiguë sociologie de la connaissance et théorie de l'Histoire. Mais alors deux voies demeurent également ouvertes : on peut, par souci d'objectivité, renoncer à concéder une position privilégiée à une classe sociale en particulier, ce qui a pour effet de désamorcer l'objection de circularité à l'endroit de l'argument, non pas toutefois sans neutraliser complètement ses avantages épistémologiques ; on peut aussi chercher à tirer pleinement parti de la position privilégiée du prolétariat, tout en cherchant à conjurer, à minimiser ou à dissimuler les conséquences logiques de la circularité d'une telle démarche.

C'est sur la première voie que Karl Mannheim s'est résolument engagé en s'orientant vers une sociologie de la connaissance étroitement reliée à une théorie de l'Histoire d'inspiration marxienne pour y chercher un instrument indispensable à l'analyse des idéologies et des conditionnements sociaux de toutes les visions du monde. Cette voie, dont ce n'est pas le lieu ici d'examiner la très grande richesse théorique, devait conduire à dissocier le constat de non-validité d'une proposition du constat de son conditionnement social. Il s'agissait en somme de reconnaître qu'une thèse n'est pas forcément fautive ni biaisée parce que seulement possible dans certaines conditions sociales affectant ceux dont elle exprime alors le point de vue particulier. Pourtant, cette position débouchait de proche en proche sur un relativisme assez inconfortable que Mannheim, tout au long de son oeuvre,

s'est efforcé de surmonter quasi héroïquement, mais au total assez vainement ⁷².

La seconde voie, par contre, a été empruntée plus ou moins explicitement par divers sociologues marxistes soucieux de tirer pleinement parti de la démarche de Marx. Sous l'impulsion de Lénine surtout, c'est même avec enthousiasme que ces auteurs marxistes ont reconnu la réalité des conditionnements sociaux de la connaissance puisque, grâce à l'idée de la position privilégiée du prolétariat qui devait cautionner le caractère scientifique de leur démarche, ils allaient voir une promesse d'objectivité dans ce qui pour Mannheim constituait l'obstacle à peu près insurmontable où venaient échouer toutes ses velléités objectivistes. Pourtant, en s'engageant ainsi sans fausse pudeur sur cette voie théoriquement ambiguë, ils risquaient fort d'accentuer - dans la mesure même où ils parvenaient à expliciter l'enchaînement de l'argument - le cercle inscrit en pointillés seulement dans la démarche de Marx.

Quoi qu'il en soit, l'idée marxienne d'une sociologie de la connaissance allait peu à peu faire son chemin dans la littérature marxiste. Six ans d'ailleurs avant la parution de l'ouvrage classique de Mannheim, G. Lukacs, dans un livre non moins classique, avait explicitement ouvert la voie à une sociologie de la connaissance et avait clairement retenu l'idée d'un point de vue privilégié du prolétariat comme moyen de valider l'affirmation d'une science objective assumant pleinement son conditionnement social ⁷³. Plutôt toutefois que de chercher à analyser pour elle-même la pensée suggestive, mais un peu touffue, de Lukacs, plutôt aussi que de suivre les contributions souvent remarquables de sociologues marxistes de la connaissance moins anxieux de mettre leur réflexion sociologique au service de leurs éventuelles analyses épistémologiques, examinons la façon dont au cours des récentes années la démarche de Marx a été très explicitement mise au service d'une solution apportée à l'inquiétude épistémologique croissante qui s'est développée en particulier dans le champ des sciences

⁷² Pour quelques précisions supplémentaires à ce sujet, voir l'article d'où la présente étude est extraite in LAGUEUX (1978), pp. 257 à 260.

⁷³ Cf. LUKACS (1923). Voir aussi la façon dont Lucien Goldmann résume sur ce point la contribution de Lukacs dans GOLDMANN (1966), p. 44.

sociales. il suffira ici d'examiner la position de deux auteurs contemporains qui ont su exprimer clairement une argumentation qui a marqué assez profondément les convictions épistémologiques de plusieurs parmi ceux qui, au cours des deux dernières décennies, ont cherché à fonder scientifiquement leur démarche critique.

Les deux auteurs discutés ici ont été retenus parce qu'ils ont manifestement choisi de faire de cette question le cœur le cœur de leur réflexion épistémologique, convaincus qu'ils étaient tous deux de la nécessité de sauver l'objectivité de la science menacée par les conclusions relativistes et sceptiques auxquelles la sociologie de la connaissance risquait de conduire. Pour Adam Schaff, qui sera notre premier témoin, une idéologie prolétarienne n'est pas moins conditionnée socialement qu'une idéologie bourgeoise, mais elle est plus scientifique ou plutôt plus susceptible d'orienter son porteur sur une voie scientifique et cela pour la raison bien simple que le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, serait sans conteste une classe montante. « Le marxisme, explique Schaff, distingue en particulier les classes “montantes”, révolutionnaires, et les classes “descendantes”, conservatrices » ⁷⁴. Pour qui recherche l'objectivité scientifique, il y a, on en conviendra, un intérêt manifeste à se rattacher à ces classes montantes, quand on admet que « les classes révolutionnaires représentent les tendances de développement, tandis que les classes conservatrices représentent le système condamné à disparaître » ⁷⁵.

Schaff, toutefois, ne nous explique pas vraiment sur quoi le marxisme fonde ces précieuses certitudes concernant ce qu'il appelle les « tendances objectives du développement social » ⁷⁶. Pour qui sait discerner, dans l'Histoire, un « développement » non équivoque et, dans la société, l'opposition de deux classes dont l'une tend à favoriser ce développement et l'autre à lui résister, il y a un sens évident à appeler l'une de ces classes « révolutionnaire » et l'autre « conservatrice ». Si, pour simplifier un peu les choses, on se représente le développement de l'Histoire comme un mouvement vers le haut, on pourra, avec Schaff, qualifier la première de « montante » et l'autre de « descen-

⁷⁴ SCHAFF [1971],p. 193.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 195.

dante ». Si maintenant l'on considère le XVIII^e siècle avec deux cents ans de recul, on peut affirmer après coup que le développement de l'Histoire a assuré le triomphe de la bourgeoisie et le déclin de la féodalité et, selon les conventions précisées ci-dessus, on peut alors considérer la bourgeoisie comme une classe révolutionnaire et montante ainsi que le suggère Schaff. Ceci étant acquis, on peut soutenir, en pensant aux conquêtes scientifiques de la bourgeoisie, que le point de vue de classe de cette classe révolutionnaire était favorable à l'essor de la pensée scientifique encore que, comme Michel Lowy le remarque en citant le cas de Burke, la classe conservatrice a parfois des vues plus justes même en matière sociale ⁷⁷.

Quoi qu'il en soit, si l'on veut bien se représenter l'histoire présente comme étant en voie d'assurer le triomphe du prolétariat contre la bourgeoisie - ce qu'on ne peut pour l'instant vérifier après coup, mais ce dont on peut se convaincre en adhérant à une philosophie de l'histoire de type marxiste - on pourra également qualifier de montante et de révolutionnaire la classe prolétarienne, et supposer que le fait d'épouser objectivement le point de vue de cette classe sera aujourd'hui aussi propice à l'épanouissement de la pensée scientifique que le fut au XVIII^e le fait d'épouser objectivement le point de vue de la classe bourgeoise. Si on se demande sur quelle logique repose cette espérance, Schaff nous répondra qu'elle se fonde sur le fait que les intérêts mêmes de ces classes révolutionnaires « concourent à l'acuité de la perception des processus de développement, des symptômes de la décomposition de l'ordre ancien et des signes précurseurs de l'ordre nouveau... » ⁷⁸ En effet, si l'on conclut toujours avec Schaff qu'il y a un développement historique et que le prolétariat en est le bénéficiaire, on peut admettre sans trop craindre de se tromper que c'est en épousant les intérêts objectifs du prolétariat qu'on se place en position favorable à la perception des grandes lignes de ce développement historique. Pourtant, on pourrait se trouver un peu gêné par le caractère circulaire de l'argument et s'inquiéter de ce que, pour se dégager d'un seul geste du relativisme sans espoir où conduisait une réflexion corrosive comme celle de Mannheim, il a suffi d'invoquer une conception de l'Histoire apte à désigner dans une classe privilégiée le point d'ap-

⁷⁷ Voir note 16 ci-dessous.

⁷⁸ SCHAFF [1971], p. 194.

pui rêvé d'où il devient possible de garantir l'objectivité de cette conception de l'Histoire apte à désigner dans une classe privilégiée le point d'appui rêvé d'où il devient possible, etc...

L'autre approche de ce problème, qui sera examiné en terminant, est celle de Michel Lowy qui se veut, en un sens, plus subtile. On a vu que Lowy n'était pas satisfait de la thèse suggérée par Schaff selon laquelle la justesse de vue se situe presque d'office du côté des classes montantes ou révolutionnaires ⁷⁹. C'est que, tout en admettant tous les postulats de Schaff sur ce qui a été désigné explicitement ici comme philosophie de l'Histoire, il estime que celui-ci a tort de mettre sur le même pied la bourgeoisie du XVIIIe siècle et le prolétariat moderne, en tant qu'exemples de classes révolutionnaires. Lowy, en effet, entend dépasser Schaff, en apportant un élément supplémentaire à la philosophie de l'Histoire postulée, de manière à ajouter une garantie de plus à l'objectivité ainsi accordée au point de vue du prolétariat. Laissons-le nous exposer son idée :

[...] la supériorité épistémologique de la perspective prolétarienne n'est pas seulement celle des classes révolutionnaires en général, mais elle a un caractère particulier, qualitativement différent des autres classes, spécifique au prolétariat en tant que *dernière classe révolutionnaire* et en tant que classe dont la révolution inaugure le « règne de la liberté », c'est-à-dire la domination consciente et rationnelle des hommes sur leur vie sociale. ⁸⁰

Si un contre-révolutionnaire comme Burke pouvait au début du XIXe siècle en remonter à la classe révolutionnaire de l'époque, c'est simplement que cette classe révolutionnaire impure et mitigée avait un œil sur sa révolution et l'autre sur la conservation des droits qu'elle était en train d'acquérir : d'où le caractère plus ou moins objectif de ses entreprises en sciences sociales. Mais, grâce aux nouveaux éléments mis en relief par Lowy, le prolétariat est à l'abri de cette contamination ; puisqu'il est la « dernière classe révolutionnaire », il n'a pas à préserver ses arrières et puisqu'il inaugure le règne de la liberté et de la rationalité, les perspectives d'objectivité associées à son « point de vue » se présentent sous les meilleurs augures.

⁷⁹ Cf. LOWY (1972), p. 23.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 24 ; le souligné est de Lowy.

Tant qu'on n'a pas l'impression d'avoir trop quémandé à la philosophie marxiste de l'Histoire pour soutenir l'objectivité d'un point de vue de classe, les choses vont pour le mieux. Si l'on prend pour acquis que le prolétariat est historiquement destiné à réaliser définitivement le règne de la raison dans l'Histoire, on se laissera sans doute gagner assez vite à l'idée que c'est en épousant ses intérêts objectifs que l'on risque le plus de contribuer à réaliser ce règne de la raison. Les choses ne risquent de se gâter que si l'on éprouve une sorte de vertige en remarquant l'étourdissante circularité de l'argument ainsi greffé sur celui déjà circulaire d'Adam Schaff. Pour fonder l'objectivité de la démarche marxiste, il suffirait, comme chez Schaff, d'invoquer une conception de l'Histoire capable de désigner le lieu d'où pourrait être fondée l'objectivité de cette conception de l'Histoire ; mais, puisqu'on y est - et c'est là la contribution propre de Lowy - autant en invoquer une capable de garantir, en même temps, le caractère *définitivement* privilégié de ce lieu, arraché par là à l'historicité qui l'a engendré, de manière à ce qu'on soit bien sûr que ne puisse jamais être contestée l'objectivité de la conception de l'Histoire capable de désigner et de garantir ce lieu privilégié d'où peut être fondée l'objectivité de cette conception de l'Histoire capable de désigner et de garantir, etc...

La démarche de Lowy et celle de Schaff s'avèrent donc aussi circulaires l'une que l'autre, même quand on leur concède, comme nous l'avons fait ici, que la société peut se laisser scinder en classes aisément repérables, et surtout que la théorie de l'Histoire qu'ils tiennent pour valable est précisément celle qui trouve dans le prolétariat son support naturel : deux choses qui, on en conviendra, sont loin d'aller de soi quand on jette un regard non-prévenu sur la société moderne.

* * *

Il semble bien que l'espoir d'échapper au relativisme épistémologique grâce aux ressources d'une sociologie de la connaissance ne parvienne guère à sortir du cercle dans lequel il s'engendre perpétuellement. Cet espoir peut-être démesuré, qui a en quelque sorte accompagné discrètement le progrès de la pensée scientifique, reposait sur l'idée que ce progrès allait permettre un jour d'apporter des réponses objectives à toutes ces questions inlassablement réactivées par la spéculation philosophique, y compris celle portant sur l'objectivité de la

démarche scientifique elle-même. Pourtant, s'il était parfaitement légitime de demander à la seule sociologie de la connaissance de rattacher objectivement un savoir à son support social, l'idée que tel support social avait une vocation particulière à l'objectivité devait, elle, être inférée à partir d'une théorie de l'Histoire ; or, toute la difficulté de cette approche tient au fait que l'accession, sur cette base, d'une telle théorie de l'Histoire à la scientificité ne peut, hélas, précéder le moment fatidique où l'on doit y recourir pour fonder son objectivité et sa scientificité !

Soulignons-le bien, en terminant : cette ambition de donner une réponse « scientifique » à une inquiétude épistémologique de ce type n'a rien de proprement marxiste, mais, si sa forme marxiste a pris dans cette étude une place importante, c'est, non seulement parce que Marx a exercé sur toute cette problématique une influence décisive, mais parce que c'est principalement chez des auteurs marxistes comme Schaff et Lowy que cette ambition a osé s'expliquer franchement à notre époque. Si l'analyse proposée ici est correcte, il semble bien en être ainsi parce que, seule des grandes philosophies de l'Histoire du passé, la philosophie marxiste de l'Histoire conserve aujourd'hui de nombreux adhérents. Et, faut-il encore le rappeler, pour fonder la conclusion épistémologique recherchée, il est essentiel de recourir à une théorie de l'Histoire capable de garantir la vocation privilégiée d'une classe particulière. Or, une théorie de l'Histoire qui détient ainsi le secret de la destinée des classes se présente, au départ, sous un jour passablement *philosophique* que rien apparemment ne prédestine à la scientificité.

Doit-on alors se payer le luxe d'une telle philosophie de l'Histoire, alors même que l'on espérait se libérer de la spéculation philosophique, ou va-t-on plutôt s'engager dans un cercle sans fin en voulant fonder sociologiquement l'objectivité de la théorie de l'Histoire requise pour donner valeur scientifique à une sociologie ? Il y a fort à parier que la philosophie de l'Histoire ait bien assez mauvaise presse pour que la seconde option soit retenue joyeusement, car il faudrait être naïf pour croire que la mise en évidence d'un cercle de cette nature suffise à freiner le mouvement circulaire de ce type de pensée, quand on sait que ce mouvement circulaire est entraîné par une force d'inertie capable de lui permettre de se poursuivre aussi longtemps

qu'on ressentira, en matière sociale, le besoin d'une garantie d'objectivité, dont la sociologie de la connaissance pourrait d'ailleurs rendre compte - et, cette fois, sans même laisser se profiler l'ombre circulaire d'une pétition de principe !

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Deuxième partie

Économie :

Valeur et reproduction

[Retour à la table des matières](#)

Deuxième partie :
Économie : valeur et reproduction

Chapitre III

Marxisme annonciateur et marxisme dénonciateur

[Retour à la table des matières](#)

Face au marxisme, l'attitude typiquement positiviste (au sens large du mot) demeure sans aucun doute celle dont Karl Popper offre l'exemple, dans le deuxième tome de son célèbre ouvrage *Open Society and its Enemies* ⁸¹. Cet auteur s'y efforçait, d'ailleurs assez consciencieusement, de mettre à l'épreuve des faits les prédictions qu'il croyait trouver dans le matérialisme historique, de manière à mesurer le bien-fondé de la prétention à la scientificité de cette théorie sur la base de son aptitude éventuelle à résister avec succès à une tentative visant systématiquement à prendre en défaut ses moindres conclusions. S'en remettre à ce critère - à vrai dire, assez sévère pour une entreprise intellectuelle tentée au siècle dernier, dans un champ théorique à peu près inaccessible à l'expérimentation - c'était en pratique accepter un verdict presque fatal : même en les interprétant avec une certaine sympathie (comme du reste le faisait volontiers Popper), les

⁸¹ Cf. POPPER (1962), tome II, en particulier eh. 21.

prédictions dégagées de l'œuvre de Marx, pour peu qu'elles se fassent un peu précises, se trouvent démenties par l'expérience historique ultérieure des sociétés humaines. Ce constat avait d'ailleurs été celui de plusieurs philosophes et économistes avant Popper et il était sans doute pour beaucoup dans le peu de cas que les économistes en particulier faisaient du marxisme comme théorie scientifique.

Toutefois, les conclusions qui se trouvent le plus régulièrement soumises à ce genre d'épreuve concernent typiquement des phénomènes d'une telle ampleur et d'une telle complexité, compte tenu du peu de prises alors laissé à l'analyse, qu'on peut trouver assez singulier qu'elles soient ainsi assimilées à d'authentiques prédictions. Il paraîtrait bien plus indiqué d'y voir des tentatives, déjà très ambitieuses, pour dégager tantôt la signification globale d'un moment historique, tantôt des tendances à long terme toujours susceptibles d'être continuellement paralysées, tantôt les implications cachées d'une expérience sociale trop aisément ramenée à ses manifestations superficielles, etc... À ce genre de considérations théoriques sur l'histoire et la société, il n'est pas coutume d'appliquer des normes épistémologiques aussi strictes et, si on les appliquait à d'autres entreprises intellectuelles du même type, le résultat serait, on s'en doute bien, tout aussi catastrophique. Aussi peut-on penser que seule l'insistance avec laquelle tant de marxistes ont tenu à prêter au matérialisme historique un caractère scientifique ait pu abuser à ce point ceux qui se sont donné un mal considérable à le soumettre à des tests aussi peu adaptés à mettre en valeur ses caractères essentiels.

En fait, les thèses du Capital de Marx ne se prêtent guère à ce genre de test, peut-être parce que leur intérêt principal, à bien des égards, est justement de parvenir à cerner l'évolution des sociétés dans ce qu'elle a d'ambigu et même de contradictoire. À force de mettre en évidence dans les choses des tendances opposées et jamais vraiment dépassées dont l'une peut toujours neutraliser les manifestations de l'autre, il peut devenir pratiquement impossible en effet de fixer un résultat avec assez de précision pour qu'il y ait le moindre sens à vouloir mettre à l'épreuve des « prédictions » alors plutôt fuyantes. Certains marxistes seraient portés à expliquer triomphalement ici que c'est là justement l'illustration de la méthode « dialectique » propre à la démarche de Marx qui pourrait rendre compte des contradictions qui

sont déjà « dans les choses » ; mais, comme cette « explication » se contenterait, somme toute, de donner un nom assez équivoque à ce qu'il s'agit d'analyser, il vaut mieux chercher à comprendre autrement, à la fois ce qui fait l'intérêt des thèses du *Capital* et ce qui les rend allergiques au type de vérification dont les philosophes positivistes ont pourtant fait la pierre de touche de la portée scientifique d'un énoncé théorique quelconque.

L'objectif d'une entreprise comme celle qui a abouti au *Capital* est complexe ; ses visées sont d'abord théoriques, sans doute, mais elles sont aussi politiques ; son objet, on le sait, c'est le mode de production capitaliste que Marx, le premier, a eu le mérite de reconnaître comme tel, dans toute sa complexité. L'analyse toutefois d'une réalité sociale de ce type n'était pas chose facile, surtout à un moment où il fallait d'abord montrer que toute l'histoire devait être considérée comme une succession de quelques grands modes de production incompatibles entre eux, plutôt que, par exemple, comme le développement progressif des virtualités de l'esprit humain. De ce mode de production capitaliste, Marx voulait dégager le fonctionnement, sans doute, mais non pas d'abord en vue d'en éclairer le menu détail. À cela, les économistes classiques, Ricardo en particulier, s'étaient consacrés avec plus ou moins de bonheur et certes sans se douter qu'ils avaient affaire à un mode de production particulier ; mais, sur nombre de questions techniques, Marx pouvait se contenter de reprendre en les corrigeant un peu et parfois en les poursuivant, toujours avec une attention minutieuse, les analyses de ses prédécesseurs.

Par contre, on le sait, Marx ne pouvait se satisfaire de rendre compte de ce fonctionnement, à la manière des économistes qui en parlaient comme s'il s'agissait de la façon dont les hommes devaient, sans égard au contexte historique, se consacrer à la production économique. Il entendait pour sa part mettre l'accent au contraire sur la signification profonde de ce qu'il allait présenter comme un mode de production particulier identifié nommément comme capitaliste ; pour y parvenir il devait en quelque sorte *annoncer*, de façon à vrai dire plus suggestive que prophétique, l'orientation du mouvement historique dans lequel il convenait de situer ce capitalisme, de manière à ce que soit révélée sa signification historique. C'est, assez curieusement, ce moment de sa démarche que l'on a en général interprété comme

énoncé de prédictions et que l'on a souvent voulu tester en se réservant, à chaque fois, des déceptions pourtant prévisibles.

Cependant, si Marx s'était contenté *d'annoncer ainsi* les grandes orientations du capitalisme, il serait tombé dans cette sorte de piège qui épargne rarement ceux qui prétendent dégager les grandes lignes du mouvement de l'histoire. Ce piège, sur le plan politique, c'est celui du fatalisme et, sur le plan théorique, celui de l'historicisme au sens que Karl Popper donnait à ce mot ⁸². Si Marx y avait succombé, son message se serait confondu avec les énoncés un peu démobilisateurs politiquement et, en tout cas, indéfendables théoriquement des prophètes de l'histoire humaine. Or, tel n'était pas le dessein de Marx. Il voulait sans doute sensibiliser ses lecteurs à l'orientation, en un sens inévitable, et à la signification profonde du capitalisme, mais tout en mettant fortement l'accent sur une sorte de résistance offerte par ce mode de production, qui ne saurait se soumettre de très bonne grâce à la lointaine loi de son destin et qui serait même en mesure de différer cette orientation fatale, grâce à un étonnant pouvoir de reproduction, de consolidation et même de récupération des forces sociales vouées à le détruire. En insistant avec réalisme sur cet inquiétant pouvoir d'adaptation, Marx *dénonçait* d'une certaine façon cette vitalité imprévisible d'un capitalisme que les socialistes révolutionnaires auraient bien tort de sous-estimer en pensant que les jeux sont déjà faits.

Sur le plan théorique donc, tandis que le discours annonciateur de Marx dégage des tendances à vrai dire à peu près invérifiables, son discours dénonciateur reconnaît l'existence d'équilibres peut-être factices mais souvent étonnamment stables. De façon plus générale, sur le plan politique, un discours annonciateur soulève l'enthousiasme parce qu'il tend à garantir la réalisation contre vents et marées d'un objectif jugé essentiel, alors qu'un discours dénonciateur soulève une sorte d'indignation parce qu'il met brutalement en relief une situation jugée inique et insupportable. Annoncer sans plus le déclin fatal du capitalisme, c'est encourager sans doute ceux qui estiment que la libération de l'humanité passe par l'abolition de ce mode de production ; mais c'est peut-être les distraire de la tâche à accomplir et, en un sens, les tromper s'il s'avère qu'une telle orientation des choses suppose,

⁸² Cf. POPPER (1944--), p. 3.

dans une large mesure, un soulèvement populaire et si celui-ci, enfin, ne se révèle possible que moyennant une prise de conscience du caractère intolérable de la situation. Aussi, importait-il également pour Marx de mettre son lecteur au contact d'une réalité moins grisante et de lui faire prendre conscience de la puissance et même du caractère assez fascinant d'un capitalisme qu'il fallait dénoncer comme un adversaire coriace et retors.

Tout au cours de l'histoire de la littérature marxiste, on devait retrouver cette double dimension qui amènera par exemple le triomphalisme un peu criard des prophètes de l'effondrement du capitalisme à côtoyer continuellement le sombre pessimisme des marxistes réalistes dénonçant froidement les illusions de ceux qui évaluent mal les ressources secrètes de l'impérialisme ou les politiques machiavéliques des multinationales. Quoi qu'il en soit, c'est ce caractère bipolaire de la démarche marxiste qu'il s'agira ici d'illustrer à sa source même sur trois exemples qui se rattachent d'ailleurs à trois des. principaux thèmes du *Capital* (voir le schéma ci-dessous).

		Marxisme annonciateur	Marxisme dénonciateur
I	I	théorie des crises du capitalisme	théorie de la reproduction du capital
	II	crises de la culture bourgeoise	reproduction par l'école de la classe dominante
II		loi de la baisse tendancielle du taux de profit	théorie de l'exploitation croissante des travailleurs
III		loi de la valeur comme base de l'économie politique marxiste	théorie de la valeur et du travail abstrait comme base d'une théorie strictement critique

Le premier exemple sera aussi le plus général, du point de vue qui nous intéresse ici, puisqu'il concernera la façon dont Marx a traité de l'avenir du capitalisme en annonçant les crises qui doivent emporter ce mode de production tout en dénonçant, d'une certaine façon, son étonnant pouvoir auto-reproducteur. L'examen de cette antinomie de la reproduction et des crises sera d'ailleurs prolongé par celui de son ap-

plication, par certains marxistes contemporains, à la discussion du système d'éducation compris comme système de reproduction des classes dominantes. Le deuxième exemple, par contre, sera plus spécifique : il intéresse la loi de la baisse tendancielle du taux de profit et la façon dont celle-ci se trouve contrecarrée, en particulier par une exploitation croissante des travailleurs si fortement dénoncée par Marx. Le troisième exemple enfin cherchera dans le double traitement apporté à la théorie de la valeur une illustration, à un autre niveau, d'une bipolarité de même type.

Crises et reproduction du capitalisme

[Retour à la table des matières](#)

Les propos de Marx sur l'avenir du capitalisme ne sont pas forcément contradictoires, mais ils sont à l'origine de nombreuses contradictions - ou, à tout le moins, de nombreuses divergences de vue - chez les marxistes. On le comprend aisément quand on songe au fait que Marx, dans le contexte théorique qui vient d'être dégagé, entendait mettre en relief à la fois la stabilité du capitalisme et sa nécessaire dissolution. Aux utopistes qui avaient tendance à prendre leurs rêves pour des réalités, Marx a voulu montrer que le capitalisme ne désarme pas facilement et qu'il trouve même en lui le moyen de se régénérer lui-même. Par contre, aux économistes peu portés à douter de la pérennité des institutions capitalistes, il a voulu montrer que ces dernières recèlent des contradictions, encore en partie cachées, qui compromettront tôt ou tard son avenir.

Il va sans dire qu'un tel mode de pensée perd en falsifiabilité ce qu'il gagne en complétude. Si en effet le capitalisme manifeste des signes renouvelés de vitalité, s'il arrive à reproduire et même à améliorer, d'une période à l'autre, les conditions d'un fonctionnement efficace, s'il parvient à s'adapter aux situations nouvelles ou même à récupérer à son profit les forces qui, en son sein, tendaient à le miner, on

pourra conclure que Marx avait vu juste en soulignant l'étonnant pouvoir de régénération du capitalisme. Si, par contre, on observe la présence de tensions qui rendent de plus en plus aléatoire le bon fonctionnement de ce mode de production, soit quant à son efficacité productive, soit quant à son aptitude à résister aux assauts externes ou internes, soit même quant à ses chances de permettre un jour une distribution plus tolérable des richesses, alors on parlera de ses contradictions internes et on rappellera combien Marx avait vu juste quand il révélait leur existence et annonçait du même coup leur accentuation progressive menant au renversement fatal de ce mode de production. D'une façon ou de l'autre, les marxistes peuvent alors se payer le luxe de voir confirmer par les faits invoqués au moins un aspect (soit le déclin du capitalisme, soit son pernicieux pouvoir de régénération) de la thèse qu'ils défendent. Toutefois, leurs adversaires pouvant, sur ce plan, en dire autant, les uns et les autres auraient bien tort de voir là l'indice d'une preuve ou d'une réfutation de quoi que ce soit, puisque manifestement aucune prédiction non ambiguë ne peut être arrachée à la thèse considérée.

De fait, le mérite essentiel de Marx pourrait bien consister non pas à avoir su prédire quel cours des événements devait s'imposer, mais à avoir montré que c'est précisément dans ces termes que la question de l'avenir du capitalisme devait être posée. En physique, il semble bien que l'on puisse analyser un phénomène comme celui du mouvement des corps en parcourant une série d'étapes successives - ainsi l'a-t-on fait depuis Galilée - sans qu'il soit nécessaire de s'inquiéter trop tôt des théories concernant l'ensemble de l'univers où ce mouvement a lieu. Des théories modifiant notre conception de l'ensemble de l'univers viendront sans doute, par la suite, corriger également nos vues sur le mouvement des corps, mais il paraît assez normal que ces théories globales soient souvent tardives et ne viennent qu'à leur heure. Or, il se pourrait bien qu'en matière historique et sociale, à cause de la difficulté bien connue d'isoler vraiment les phénomènes, il en aille autrement et qu'il soit impérieux de situer les analyses plus particulières dans un cadre théorique global adéquat, toujours difficile à établir sur des bases concluantes. L'intérêt théorique principal de la pensée de Marx pourrait donc tenir à ce qu'elle propose une façon originale et féconde de cerner globalement une réalité historico-sociale comme le capitalisme, en le caractérisant comme une structure plus semblable à

un organisme vivant qu'à une mécanique céleste intemporelle, en ce sens qu'elle peut se reproduire et se défendre, mais aussi périliter par suite d'une désorganisation interne surtout quand celle-ci se trouve accentuée par un environnement hostile. Même si aucune vérification digne de ce nom ne pouvait établir de façon concluante la justesse d'une telle perception des choses, il faut reconnaître que celle-ci, à titre de canevas fécond et peut-être indispensable, allait constituer un pas en avant considérable dans l'analyse des sociétés.

Réduite à cette dimension schématique cependant, une contribution de ce type demeurait, en tant que telle, assez inoffensive du point de vue politique et pouvait tout aussi bien être reprise et réinterprétée par des théoriciens favorables au capitalisme, qui seraient seulement un peu gênés de recourir à des concepts associés à une idéologie adverse et chercheraient plutôt à faire appel à des expressions plus neutres, en apparence du moins, sur le plan idéologique (« tension sociale » au lieu de « contradiction », « système économique » au lieu de « mode de production », etc ...) pour traduire une réalité sociale dont l'intelligence devrait néanmoins beaucoup à Marx. Pourtant ce dernier qui, comme on sait, n'entendait pas seulement « interpréter » le monde mais s'efforçait d'abord de le « transformer », ne pouvait se contenter de cette perspective assez ambiguë du point de vue révolutionnaire. Aussi les choses sont-elles un peu plus complexes ; il serait bien injuste de laisser entendre que la contribution de Marx se réduit à une sorte d'application à la réalité capitaliste d'une approche globalisante qui était d'ailleurs assez courante dans la pensée allemande de l'époque. Marx s'était plutôt donné pour tâche de mettre le doigt sur les ressorts cachés de cette structure socio-historique. C'est pourquoi il a mobilisé toutes les ressources de l'économie classique pour tenter de démontrer *scientifiquement* une structure globale dont il parvenait à cerner les contours par la seule vertu de sa perspicacité *philosophique*. C'est pourquoi aussi sa démarche théorique, quoique souvent remarquablement patiente et méticuleuse, ne pouvait s'en tenir au rythme lent de l'analyse scientifique qui permet seul de rencontrer les exigences posées par une épistémologie positiviste. C'est pourquoi enfin ses disciples ont si souvent cherché à souligner le caractère foncièrement scientifique d'une contribution qui risque toujours de se voir ramenée à la philosophie de l'histoire qui, en dernier ressort, lui donne tout son sens. Voué, pour des raisons largement politiques, à mener rapidement

à bien une entreprise théorique originale et colossale, Marx est ainsi conduit à annoncer, dans un langage qui rappelle celui des prédictions scientifiques, des développements dont l'analyse relève d'abord de sa vision philosophique du capitalisme, et à dénoncer, au nom de sa philosophie sociale, les effets assez inquiétants des mécanismes régénérateurs mis en relief par son analyse proprement scientifique.

Reproduction du capital et crises économiques

[Retour à la table des matières](#)

S'il fallait s'aventurer à prédire, sur la base du *Capital* de Marx, quelque chose à propos du capitalisme, ce devrait être évidemment son fatal déclin ; pourtant, il est bien difficile de trouver, dans cet ouvrage, une prédiction assez précise à ce sujet pour qu'il y ait quelque sens à tenter de la vérifier. D'ailleurs on chercherait en vain une théorie systématique sur la question ; ce sont seulement des passages plus ou moins importants dispersés çà et là dans les quelque trois mille pages de l'oeuvre qui mettent l'accent sur des failles, des déséquilibres, des contradictions qui semblent menacer d'une crise multiforme mais apparemment certaine le fonctionnement trop complexe du mode de production capitaliste.

Ainsi, même s'il se montre souvent assez sévère pour les théories cherchant à expliquer les crises par la sous-consommation ⁸³, Marx n'en a pas moins accordé quelque crédit à l'idée selon laquelle les capitalistes auraient de plus en plus de mal à écouler leurs marchandises dans un univers économique où les travailleurs sont trop pauvres pour consommer beaucoup et les autres capitalistes trop affairés à l'accumulation de leurs propres capitaux pour chercher à consommer des produits à un rythme comparable à celui auquel ils s'efforcent de les multiplier ⁸⁴. C'est beaucoup plus systématiquement, cependant,

⁸³ Voir par exemple MARX (1867--), Livre II, tome II, p. 63.

⁸⁴ Cf. MARX (1867--), Livre II, t. 1, p. 294, note 1 ; Livre III, t. 1, pp. 257-258 ; t. II, p. 145 ; voir à ce sujet ROBINSON (1942), pp. 48-50 et SWEEZY (1942), pp. 173 et ss.

qu'ailleurs Marx a logé dans la présumée baisse tendancielle du taux des profits réalisés par les capitalistes la cause des déboires qui en s'amplifiant progressivement devraient entraîner tôt ou tard la paralysie du système. Comme nous le verrons toutefois en discutant notre deuxième exemple, cette thèse à laquelle, au XXe siècle, Maurice Dobb par exemple a voulu donner un sens renouvelé⁸⁵ comporte aussi de sérieuses difficultés. Marx ne s'en tient pas d'ailleurs à ces deux explications fondamentales d'une crise qui lui paraît fatale ; il invoque aussi bien la fragilité et l'instabilité engendrées par la concentration et la centralisation de plus en plus accentuées des capitaux face à une masse croissante de prolétaires n'ayant rien à perdre⁸⁶, que la réaction en chaîne amorcée éventuellement par l'effondrement toujours possible d'un système de crédit fragile et anarchique⁸⁷. Ainsi, les nombreuses réflexions de Marx sur le sujet, éparpillées pour la plupart dans les manuscrits inachevés qui devaient constituer les livres II et III du Capital, constituent moins une théorie susceptible d'être testée qu'une sorte d'arsenal d'arguments mal articulés entre eux, quoique souvent très perspicaces (surtout si l'on tient compte de l'époque où ils ont été développés) et toujours soutenus par la conviction que le capitalisme ne peut que se désintégrer tôt ou tard selon un processus qui reste encore à préciser, mais dont se laissent deviner partout les signes avant-coureurs. Marx, semble-t-il, n'a pas eu le temps d'établir la façon dont pourraient s'agencer ces mécanismes disparates, ni la manière précise dont chacun est censé favoriser le déclenchement d'une action révolutionnaire susceptible d'en accentuer l'effet propre. Ce serait donc bien à tort qu'on chercherait là une véritable prédiction concernant la façon dont ces facteurs possiblement convergents pourraient se compléter pour entraîner de façon irréversible la désorganisation du mécanisme bien réglé de l'accumulation capitaliste.

En un sens même, Marx s'est montré plus précis dans l'analyse du processus assurant la reproduction capitaliste que dans celle du déréglage de celui-ci. Rappelons qu'il n'y a là rien de contradictoire, car s'il lui paraissait essentiel de souligner partout le sombre destin promis

⁸⁵ DOBB (1937), ch. IV, pp. 97 et ss. et pp. 108 et ss.

⁸⁶ C'est un aspect important de la thèse du *Manifeste communiste* ; voir MARX-ENGELS (1848), fin de la section I.

⁸⁷ Cf. MARX (1867--), Livre III, t. II, pp. 151-152.

à un capitalisme encore triomphant à son époque, il lui importait tout autant de montrer que les « chaînes dorées », avec lesquelles ce capitalisme pouvait mâter les travailleurs exploités, s'avéraient d'autant plus pernicieuses qu'elles étaient continuellement reproduites, patiemment reconstituées, par l'action des travailleurs eux-mêmes. Pour illustrer la façon dont le mode de production capitaliste parvenait à assurer sa propre reproduction, Marx avait même pris la peine, dans les manuscrits qui devaient constituer le deuxième livre du *Capital*, de dresser, avec beaucoup de soin, d'ingénieux schémas illustrant la façon dont l'ensemble des valeurs produites par une économie doit se répartir entre deux secteurs, dont le premier intéresse la production des divers moyens de production eux-mêmes et le second, celle des biens de consommation ⁸⁸. Toutefois puisqu'il avait consacré l'essentiel du premier livre du même ouvrage à montrer que le capital ne se contente pas de se reproduire, mais cherche frénétiquement à s'accumuler en prenant rapidement des proportions gigantesques, Marx allait s'intéresser moins aux conditions permettant une « reproduction simple » du capital qu'à celles rendant possible cette « reproduction élargie » caractéristique du capitalisme. Bien que l'analyse de cette « reproduction élargie » se soit avérée nettement plus embarrassante pour Marx, l'idée même de reproduction du capital était féconde pour l'intelligence du fonctionnement global d'une économie ; son promoteur faisait faire ainsi un pas très important à l'étude d'un problème qu'on avait négligé depuis les géniales intuitions de Quesnay, alors vieilles de plus de cent ans, et dont, au XXe siècle, le développement et la formalisation matricielle dans des tables d'input-output allait finalement valoir un prix Nobel à l'économiste d'origine russe Wassili Leontief dont la dette à l'endroit de Marx paraît réelle ⁸⁹.

Quoi qu'il en soit, Marx n'a jamais dissocié vraiment l'analyse méticuleuse des ressources du capitalisme et la recherche d'ailleurs omniprésente des causes du fatal dérèglement devant entraîner son abolition. Aussi, cet état de choses n'a-t-il pas manqué de créer une certaine confusion dans les débats vite engagés parmi ses disciples. Par exemple certains d'entre eux, en tête desquels il est habituel de placer Michel Tugan-Baranowski, ont apparemment exagéré l'importance de

⁸⁸ Cf. MARX (1867--), Livre II, pp. 49 et ss. et pp. 136 et ss.

⁸⁹ Voir à ce sujet NAGELS (1970), pp. 7-8 et pp. 252-256.

quelques suggestions de Marx ⁹⁰ et ont cru trouver dans l'analyse même de la reproduction du capitalisme la source principale de son inévitable déséquilibre. S'il faut, en effet, pour assurer cette reproduction, que soient respectées les savantes proportions mises en lumière par Marx entre le secteur des biens de production et celui des biens de consommation, comment ne pas penser que le fonctionnement anarchique du capitalisme rendait une telle chose plus qu'improbable et tendait, par là-même, à déclencher le déséquilibre qu'il s'agissait d'expliquer ? Pourtant, cet argument sous-estimait trop aisément la capacité d'adaptation du capitalisme, qui, par une succession d'essais et d'erreurs ou même par la voie de la cartellisation, pouvait parfaitement trouver une solution viable à ce problème. C'est pourquoi la thèse attribuée à Tugan, qui risquait de ramener la question de la crise fatale du capitalisme au niveau d'un simple problème d'ajustement, fut bientôt repoussée froidement par les marxistes préoccupés autant de dénoncer les secrètes ressources du capitalisme que d'annoncer trop tôt une crise fatale qui pouvait toujours attendre.

C'est cependant avec la parution en 1913 de l'ouvrage de Rosa Luxemburg, *l'Accumulation du Capital*, que ces débats atteignirent leur paroxysme. La thèse de celle qui a su pendant un moment incarner l'idéal révolutionnaire sous sa forme la plus pure consistait à reprendre le problème à sa base et à soutenir, contrairement à ce que Marx semblait suggérer, qu'une reproduction élargie du capital ne pouvait se poursuivre bien longtemps et devenait vite contradictoire. Face au fait brutal d'une croissance du capitalisme qui, au début du siècle, paraissait, à vrai dire, bien engagée et nullement essoufflée, Rosa Luxemburg assurait qu'une telle croissance était artificiellement rendue possible par la présence d'un monde périphérique encore sous-développé, qui aurait fourni au capitalisme des débouchés et des ressources autrement introuvables et pourtant strictement nécessaires à sa reproduction élargie. Dès lors, on pouvait annoncer à l'avance la conclusion fatidique du scénario : une fois que ces régions sous-développées seraient toutes transformées elles-mêmes en annexes du capitalisme, selon un processus qui achève de se réaliser sous nos yeux et que Rosa Luxemburg avait d'ailleurs fort bien entrevu, le ca-

⁹⁰ MARX (1867--), Livre II, t. II, pp. 141-142. Sur la thèse de Tugan et sa critique, cf. SWEEZY (1942), pp. 158 à 172.

pitalisme, désormais privé d'une source absolument vitale où il s'était habitué à puiser librement, s'effondrerait brusquement et définitivement⁹¹. Cette thèse débordante d'enthousiasme révolutionnaire devait pourtant subir les foudres de la critique marxiste orthodoxe, qui allait la dénoncer parce que l'argumentation logique permettant de conclure à l'impossibilité d'une reproduction indéfiniment élargie du capitalisme, quoique brillante, laissait fort à désirer et reposait même sur une sorte de bévue⁹². D'autre part, on était en général assez réticent devant des thèses trop ouvertement catastrophistes et, de plus, on se méfiait instinctivement de la théorie faisant reposer les crises sur la sous-consommation à propos de laquelle Marx, on l'a vu, émettait quelques réserves d'ailleurs accentuées par Lénine qui, dans un contexte un peu différent, avait été amené à s'opposer vivement à une version plus populiste de cet argument⁹³.

Quoi qu'il en soit, le débat autour de ces questions allait se poursuivre encore longtemps et donner lieu entre autres à la thèse de Maurice Dobb⁹⁴ puis à celle de Paul Sweezy⁹⁵, qui devaient marquer profondément les courants radicaux des années 60. Aucune conclusion bien nette n'a pu se dégager sur la question même de la crise du capitalisme ; mais il paraît significatif de signaler la mise en veilleuse progressive des thèses tendant à annoncer une sorte de fin relativement imminente de ce mode de production et l'intérêt renouvelé pour

⁹¹ Cf. LUXEMBOURG (1913), en particulier section I et III.

⁹² Voir à ce sujet SWEEZY (1942), pp. 204-207. Cette bévue, selon Sweezy (p. 204), aurait consisté à ne pas tenir compte dans l'accumulation élargie de la croissance du nombre des travailleurs et donc de celle du capital variable. Une telle critique paraîtra bien injuste à qui constatera qu'au chapitre VII de *l'Accumulation du Capital* Rosa Luxemburg se réfère au contraire à cette croissance ; mais c'est pour aussitôt nier la signification de celle-ci comme débouché économique en soutenant que ce serait absurde pour la classe capitaliste prise « comme un tout » de devoir compter, pour réaliser la plus-value engendrée par un éventuel élargissement de l'accumulation, sur le seul pouvoir d'achat qu'elle devrait d'abord avancer en salaire aux travailleurs supplémentaires requis. Or on retrouve là une bévue qui nous ramène à la première, car comme le rappelle Kalecki à ce propos : « capitalists do many things as a class but they certainly do not invest as a class. » KALECKI (1971), p. 152.

⁹³ LÉNINE (1899) : extraits in MARX (1867--), Livre II, t. II, pp. 183 à 194.

⁹⁴ DOBB (1937), ch. IV.

⁹⁵ SWEEZY (1942), partie III.

celles voulant dénoncer le caractère pernicieusement efficace des moyens mis en oeuvre pour le maintenir en place. On a cru un moment, il est vrai, lors de la crise des années 30, que le capitalisme était en voie de rendre l'âme ; mais cette anticipation a été finalement déçue ; avec la diffusion des idées de Keynes, il est devenu évident que le capitalisme désormais allait pouvoir compter sur l'intervention de l'État pour retrouver un équilibre autrement trop fragile. Le débat, dès lors, prenait une autre dimension : pour Sweezy, il ne fallait plus parler d'un effondrement, mais plutôt d'une « dépression chronique »⁹⁶ qui, sans déboucher forcément sur un déséquilibre fatal, sans même arrêter immédiatement la croissance du capitalisme, aurait pour effet de la freiner considérablement et d'en alourdir le mouvement à un point tel que la supériorité d'un mode de production socialiste finisse par s'imposer. Une perspective de ce genre est, de nos jours, devenue d'autant plus populaire, dans les milieux marxistes, qu'à peu près partout en Occident, on s'enlise dans ce qu'on a appelé la stagflation, c'est-à-dire la combinaison relativement stable, et inexplicable d'un point de vue keynésien orthodoxe, d'une stagnation indéniable et d'une inflation importante. Nombre de marxistes en effet se sont réconciliés avec l'idée que, à défaut de pouvoir compter sur une abolition prochaine du capitalisme, ils pouvaient au moins mettre en relief les faiblesses de plus en plus manifestes de ce mode de production.

Bref la crise ne semble pas vouloir emporter le capitalisme qui apparemment parvient toujours à lui survivre, mais à lui survivre un peu à la manière d'un grand blessé qui peut cependant compter désormais sur une bonne variété de prothèses assez sophistiquées. On parle bien avec mépris, dans les milieux marxistes, des efforts qui sont faits pour « gérer la crise », mais force est de reconnaître que le fait même de s'habituer à celle-ci, de façon scandaleuse peut-être, finit par émousser la conviction de celui qui voudrait y voir le signe avant-coureur de l'abolition du capitalisme. Comme le montre bien le titre d'un des ouvrages les plus influents portant sur ces questions au cours des dernières années, *Régulation et crises du capitalisme* de Michel Aglietta⁹⁷, le capitalisme menacé de crises n'est pas une proie sans défense, victime de sa propre anarchie ; il est au contraire l'objet d'une régulation

⁹⁶ *Ibid.*, ch. XII.

⁹⁷ AGLIETTA (1976), cf. en particulier, p. 53.

systematique par des mécanismes internes capables de canaliser à son profit la lutte des classes et entretenus tant par l'État que par le réseau de mieux en mieux intégré de la grande entreprise. L'intérêt récent porté à la réorganisation de l'économie capitaliste entraînée par le développement des compagnies multinationales illustre bien la prise de conscience par les marxistes de cette sorte de machiavélisme économique qui permet au grand capitalisme moderne de tirer parti de chacune des nations capitalistes du globe, en jouant les unes contre les autres, selon le niveau caractéristique de leur développement capitaliste respectif ⁹⁸. De la thèse de Rosa Luxembourg, on aura oublié l'effondrement annoncé avec éclat, mais on aura retrouvé la dénonciation lucide de la mise à contribution assez cynique des pays sous-développés au développement capitaliste des pays nantis. On le voit, la pensée critique et radicale, à notre époque, trouve son inspiration beaucoup moins dans le marxisme annonciateur qui, selon un certain folklore révolutionnaire, se laissait jadis fasciner par les lueurs enchanteuses d'un « grand soir » assez prochain, que dans ce marxisme dénonciateur décidé à faire preuve partout d'une impitoyable lucidité, fût-ce aux dépens, du moins à l'occasion, de cette complaisance partisane que réclament parfois les formes les plus primaires de la solidarité.

Ce discours dénonciateur, cependant, s'il s'appuie souvent sur des enquêtes empiriques parfois accablantes pour les institutions capitalistes visées, ne se hasarde guère à proposer des prédictions dont il y aurait sens à tester la validité. Il lui suffit - en aspirant surtout à cette forme de rigueur qui caractérise le plaidoyer efficace - de mettre en relief les intérêts cachés, les connivences secrètes et même les calculs sordides qui, à bien des égards, éclairent certains aspects du fonctionnement capitaliste mieux que ne peuvent le faire les savants modèles théoriques qui ignorent joyeusement ces détails, dont l'analyse formalisée s'avère nettement moins élégante. Sans doute ces entreprises dénonciatrices sont-elles souvent tentées de se donner une base théorique, mais, presque infailliblement, les théories alors invoquées cherchent à s'appuyer sur une critique épistémologique du positivisme pour se mettre à l'abri de tentatives de vérifications jugées trop prosai-

⁹⁸ Cf. ROSE (1968), en particulier, p. 182.

ques ⁹⁹. Il est donc vain de s'interroger inlassablement sur la scientificité de ce genre d'entreprise, mais il serait pourtant bien mal avisé de récuser sans plus ce qui constitue peut-être le seul effort lucide pour mettre en relief, fût-ce aux dépens de toute tentative pour faire la part des choses, des dimensions cachées d'une réalité, la société capitaliste, à propos de laquelle, qu'on le veuille ou non, les prises de parti continueront d'aller bon train. Aussi, la question n'est-elle pas de savoir si telle ou telle thèse violemment dénonciatrice à l'égard des pratiques capitalistes est ou n'est pas de caractère scientifique (par delà, bien entendu, l'exactitude des données empiriques qui lui servent de fondement et qui, elles, peuvent normalement être vérifiées) ; elle est de savoir si l'on ne gagne pas théoriquement à éclairer de cette critique dénonciatrice, mise en vedette par des penseurs marxistes ou radicaux, les représentations de leur avenir collectif que se font, de toute façon, les sociétés occidentales en s'appuyant sur des élaborations théoriques, qui elles-mêmes n'ont guère plus de chances de satisfaire aux critères positivistes de scientificité.

***Reproduction par l'école de la classe dominante
et crise de la culture bourgeoise***

[Retour à la table des matières](#)

C'est dans ce contexte, semble-t-il, qu'il faut situer l'argumentation souvent ingénieuse qui, au cours des deux dernières décennies en particulier, fut invoquée par de nombreux marxistes désireux d'élargir aux dimensions culturelles et politiques des analyses que Marx avait surtout confinées à la dimension économique. En effet, la question de la reproduction par le capitalisme des conditions de son bon fonctionnement concerne au premier chef la reproduction des moyens physiques de production, mais elle intéresse forcément aussi la reproduction des rapports de production nécessaires au capitalisme pour bien fonctionner, c'est-à-dire le maintien ou le renforcement des liens sociaux rendant possible une certaine domination d'une classe sur une autre. S'il entend reproduire et même élargir le processus de produc-

⁹⁹ On consultera sur ce point l'étude subséquente du présent recueil.

tion qu'il contrôle, le capitaliste doit toujours avoir à sa disposition de quoi renouveler ses équipements et de quoi payer ses matières premières et ses ouvriers, mais il doit aussi avoir en face de lui des ouvriers disposés à travailler. Qu'est-ce qui lui garantit la réalisation en temps opportun de cette dernière condition ? Sans doute l'autorité de l'État qui veille à favoriser, par ses lois et par l'action gouvernementale, le respect des règles d'une économie bourgeoise, mais aussi un ensemble d'institutions qui contribuent efficacement au maintien d'une morale axée sur les valeurs bourgeoises. Ce sont à ces dernières institutions, soit l'Église, l'école, la famille, le monde de l'information et de la culture, et même les syndicats et le système politique en tant que tel, qu'Althusser a donné le nom d'appareils idéologiques d'État ¹⁰⁰, voulant suggérer que leur action, de caractère essentiellement idéologique, serait largement au service de la domination capitaliste. Cette façon de voir était assez séduisante et, au cours des années récentes, elle a connu une faveur singulière dont témoigne par exemple l'étonnante diffusion qu'a connue l'idée voulant que l'école soit au service de la classe dominante.

On a là une autre expression d'un marxisme dénonciateur qui tempère, en un sens, le triomphalisme de ceux qui annonçaient déjà le déclin de la classe dominante ébranlée par la promotion des valeurs socialistes assurée par le système d'éducation ; on a en même temps l'exemple par excellence d'une idée intéressante et suggestive, mais réfractaire à toute tentative de vérification, du moins sous la forme où elle se trouve généralement exprimée. Voyons un peu pourquoi. L'école transmet des valeurs qui permettent en principe à ceux qu'elle éduque de fonctionner normalement dans le cadre de la société où ils furent éduqués. Ainsi peut-elle inculquer à l'enfant, avec l'art de lire et de compter qui en feront certes un travailleur mieux adapté et plus efficace, le goût de travailler et de « réussir » dans cette société. L'éducation collégiale et universitaire, à son tour, ne se laissera pas tellement guider par la présumée gratuité de la culture et s'efforcera,

¹⁰⁰ ALTHUSSER (1970). Toute la question de la reproduction du système par l'école a donné lieu, en particulier, à deux thèses très intéressantes et très influentes, qu'il ne sera cependant pas question d'examiner ici en tant que telles, soit celles de BOURDIEU-PASSERON (1970) et de BAUDELOT-ESTABLET (1971).

en prétendant vouloir se mettre à l'écoute du milieu, de répondre aux exigences académiques de la société industrielle environnante. L'on ne saurait trop souligner le rôle décisif de la pensée critique et contestataire des années 60 dans la mise en évidence de ces phénomènes importants, auxquels une approche plus conventionnelle n'est guère sensible puisque, en s'amorçant au nom, précisément, des valeurs prônées par le système d'éducation dont elle émane, elle tend assez naturellement à estimer que celles-ci s'imposent de bon droit.

Cependant, une fois tout ceci reconnu pour l'essentiel, il devient prioritaire de décrire ce à quoi pourrait bien ressembler un système d'éducation qui *ne serait pas au service* de la classe dominante et là les choses se compliquent passablement. On pourrait, à première vue, supposer que le meilleur exemple serait celui d'une institution d'enseignement qui ferait une place importante à la critique du système politique et économique et à la critique du capitalisme sous tous ses aspects. Là-dessus, d'aucuns pourraient aussitôt penser, en jetant un œil sur le contenu concret des enseignements de philosophie, de sociologie, de sciences politiques, d'histoire et souvent d'économie qui ont été proposés dans tant de nos cégeps au cours des années récentes, qu'un tel modèle a été pratiquement mis en place au Québec, du moins en ce qui a trait à ces enseignements. Ce serait pourtant faire bien peu de cas de la subtile efficacité des moyens grâce auxquels le « système » qui maintient en place les classes dominantes parvient à assurer sa reproduction en récupérant à son profit, comme on l'a souvent rappelé, jusqu'à la contestation qui s'affirme en son sein. En fait ce processus récupérateur ne repose sur rien de très mystérieux et, dans le cas ici évoqué, il est facile de démonter le mécanisme assez simple qui peut effectivement en rendre compte.

L'enseignement systématiquement axé sur l'ordre et le respect de l'autorité, qui prévalait dans les collèges classiques jusqu'au début des années 60, a entraîné, comme on sait une sorte d'explosion culturelle qui a incité les meilleurs esprits à réclamer, au nom de la philosophie nouvelle qu'ils découvraient avec d'autant plus de voracité qu'on leur en avait fermé l'accès, des changements qui, à la longue, auraient pu devenir extrêmement gênants pour le bon fonctionnement du « système ». Dès lors, il aurait été fort mal avisé, du point de vue de l'intérêt des classes dominantes, de laisser se perpétuer un enseignement

qui, en écartant d'autorité les instruments de la critique intellectuelle, les auraient rendus d'autant plus fascinants et, d'une certaine façon, en auraient artificiellement attisé l'attrait. Aussi, valait-il beaucoup mieux pour la santé du système économique que prolifèrent dans le système éducationnel des enseignements massivement et dogmatiquement marxistes qui eurent tôt fait de produire un effet de sursaturation chez des étudiants qui furent par là induits, quand ils en avaient les capacités intellectuelles, à se tourner vers d'autres études qu'ils avaient d'autant plus tendance à estimer supérieures qu'ils devenaient peu à peu imperméables aux inquiétudes critiques requises pour qu'en soit dénoncée l'éventuelle teneur idéologique. Cet effet pervers, qui bien entendu n'a pas été vraiment pensé par personne mais se constate après coup, se présente ainsi comme une sorte de ruse de la raison capitaliste ; il s'est même trouvé d'autant plus accentué que la démarche critique ayant valorisé toute forme de contestation, y compris celle des évaluations académiques qualifiées de « bourgeoises », les études critiques sont vites devenues un refuge idéal pour ceux qu'aurait effrayés cette rigueur stricte et sévère qui, malgré et peut-être un peu à cause de sa faible propension à pourchasser les idéologies, a permis le triomphe de la pensée scientifique. C'est ainsi qu'ironiquement, à la faveur du mouvement contestataire, les connotations de compétence et de facilité se sont trouvées respectivement associées précisément à ce à quoi les classes dominantes avaient intérêt à ce qu'on les associe !

Ce processus de récupération ayant donc joué à plein, il devenait parfaitement loisible et souvent même assez indiqué, pour des détenteurs de l'autorité tacitement convaincus de la nécessité de reconnaître un caractère indiscutablement privilégié aux recherches académiques basées sur les méthodes scientifiques conventionnelles, de faire preuve, en toute quiétude, d'une certaine condescendance (qu'au surplus, il était assez raisonnable d'espérer voir honorée) à l'égard de ces secteurs mous de la pensée auxquels sont associés des cours, des départements, des projets qu'il vaut quand même mieux soutenir un peu, car il faut bien leur attribuer en quelque sorte la fonction d'occuper à des exercices somme toute assez peu nocifs, vu leur crédibilité désormais réduite, toute cette population, peu propre à la recherche rigoureuse, mais toujours potentiellement menaçante, qu'un certain goût du changement joint à un légitime désir de culture a fait refluer vers le petit monde enivrant des collèges et des universités. C'est dans ce

contexte que bien des départements, parmi ceux qui, face à la contestation étudiante, choisirent de s'en tenir à des méthodes traditionnelles, semblent encore se faire un point d'honneur de souligner la présence en leur rang de quelques « marxistes de service » qui cautionnent leur sens de la flexibilité sans menacer sérieusement leurs orientations. Dans ce contexte, les efforts même les plus rigoureux de ces penseurs marginalisés pour penser les questions de façon non-conventionnelle parviennent mal à être pris au sérieux, tant que subsiste la possibilité de les associer à une forme de pensée critique, désormais discréditée aux yeux de plusieurs, pour avoir un peu trop généreusement donné asile à une attitude ouvertement laxiste sur le plan théorique.

Si telle est bien la façon dont le système d'éducation est mis au service de la classe dominante, il faut reconnaître que le processus est subtil, mais il faut reconnaître aussi qu'il n'y a guère de sens à vouloir appuyer sur une quelconque enquête empirique la thèse qui en fait état. En effet, si l'on pose la question dans ces termes, c'est a priori que l'on pourra affirmer que la classe dominante tire parti de tous les aspects d'un système d'éducation quelconque, de ceux qui contribuent directement à sa reproduction bien sûr, mais aussi de ceux qui lui sont clairement hostiles, car elle parvient toujours à les récupérer indirectement, ne serait-ce que parce qu'elle sort renforcée du fait de leur avoir survécu sans trop de mal. Il faut bien voir du reste qu'on pourrait même soutenir, par définition, qu'une classe dominante, tant qu'elle est dite dominante, doit forcément récupérer l'action d'une institution qui conteste son existence, car ou bien cette action s'avère efficace et il faut en conclure que nous n'avons pas vraiment affaire à une classe dominante, ou bien elle s'avère inefficace et la classe dominante n'en assure que mieux sa domination. La chose est plus manifeste évidemment en contexte capitaliste où la domination se doit de s'appuyer sur la liberté apparente des membres de la classe dominée. Une certaine dose de contestation, pour peu qu'elle soit relativement inefficace, s'avère presque aussi essentielle à la survie de la classe dominante, qu'une certaine dose de bactéries activement combattues peut s'avérer essentielle à la santé d'un organisme. La bourgeoisie des pays capitalistes libéraux ne s'y trompe pas quand elle se sent plus confortablement en selle que la bourgeoisie des pays capitalistes où règne une sévère censure officielle.

Quoi qu'il en soit, si un certain marxisme s'est complu - en se donnant, il est vrai, la partie un peu plus belle qu'ici - à dénoncer ce pouvoir de récupération de la classe dominante, il n'en a pas renoncé pour autant à annoncer l'accentuation fatale des contradictions originant précisément des processus institutionnels qui sont censés assurer la reproduction de cette classe. Par exemple, le système d'éducation, tout voué qu'il soit aux intérêts de la classe dominante, n'en est pas moins à l'origine d'une « contradiction », dont on éprouve les effets tous les jours, entre le développement d'une main-d'oeuvre hautement qualifiée et l'accentuation, causée surtout par la mécanisation et l'automatisation, du caractère routinier des emplois à combler. La multiplication des « chômeurs instruits », dont on découvrait l'existence avec une sorte de stupéfaction incrédule vers le début des années 60 au Québec, constitue sans doute l'expression la plus spectaculaire de cette « contradiction » qui en se développant pourrait bien exiger à tout le moins une mutation profonde du capitalisme que quelques auteurs n'ont pas manqué d'annoncer en y fondant de nouveaux espoirs ¹⁰¹. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les diverses formes de contradiction que l'analyse marxiste a cru repérer dans le capitalisme moderne ; il s'agissait plutôt de faire observer que dans la mesure où ces contradictions annoncent un déclin provoqué par l'action d'institutions qui sont dénoncées du même souffle comme des instruments voués à assurer la reproduction du capitalisme, il devient à peu près impossible de donner un sens à une tentative de vérification de ces thèses : tout signe de vitalité du « système » pouvant être mis sur le compte de son étonnant pouvoir de récupération et tout indice d'essoufflement du même « système » pouvant être perçu comme une illustration de ses contradictions inhérentes.

Pourtant, ici encore, la thèse dénonçant le rôle des « appareils idéologiques d'État » dans le processus de reproduction du système capitaliste, tout comme d'ailleurs la thèse annonçant pour ce mode de production des tensions fatales engendrées par le développement anarchi-

¹⁰¹ Une version de cette thèse, caractéristique de la rencontre du marxisme et de la « nouvelle culture », a été exposée brillamment par l'économiste (de tendance radicale) Harry CLEAVER lors d'un colloque sur l'avenir du capitalisme tenu à l'occasion du congrès de l'ACFAS de mai 1976 (Université de Sherbrooke).

que des mêmes « appareils idéologiques », ne devraient pas être prises à la légère pour autant, car elles permettent peut-être d'entrevoir certains mécanismes décisifs pour l'avenir de nos sociétés, même si le fonctionnement de ces derniers paraît être à la fois plus complexe et moins systématique que celui généralement évoqué par leur promoteur. Le fait est que, sous l'action combinée de ces « appareils idéologiques » et des institutions plutôt politiques et économiques que Marx a davantage examinées, le capitalisme a dû s'adapter et se transformer au point de devenir presque méconnaissable. Dès lors, les tentatives pour vérifier si, depuis le XIXe siècle, le capitalisme a fini par succomber aux contradictions qui étaient censées le miner ou s'il a su les surmonter en reproduisant, de plus en plus subtilement, le mode de production qui lui est propre deviennent assez dérisoire puisque resurgit alors la question de savoir ce qui en définitive *caractérise* en propre ce mode de production ; or, on l'admettra aisément, il faut d'abord être à même de répondre à cette dernière question avant de se demander si le capitalisme tend à dépérir ou à se métamorphoser. Il est bien pensable en effet que l'on soit un jour réduit à constater que la société capitaliste s'est transformée de telle manière que l'on puisse parler tout aussi bien d'abolition que de mutation ; mais encore aura-t-il fallu pour cela que Marx nous ait appris à penser l'histoire comme un enchaînement de modes de production, et c'est sans doute là, bien plus que dans la possibilité de fonder d'évasives prédictions, que se situe l'intérêt perdurable de sa pensée.

Baisse tendancielle du taux de profit vs exploitation capitaliste

[Retour à la table des matières](#)

Ce serait donc une erreur de chercher quelque prédiction précise dans les thèses marxistes sur l'avenir du capitalisme, mais peut-être en serait-il autrement si l'on se tournait vers des thèses à prétention plus strictement scientifique comme celles soutenant l'existence de lois économiques. On rencontre dans le *Capital* deux « lois », en particulier, dont la littérature marxiste a d'ailleurs fait grand cas, soit la loi de

la valeur et celle de la baisse tendancielle du taux de profit. Nous reviendrons plus loin sur la première qui, du point de vue qui nous intéresse ici, pose des problèmes un peu plus délicats, mais arrêtons-nous d'abord à la seconde.

Il est vrai que la loi de la baisse tendancielle du taux de profit est, dans le *Capital*, exposée avec une précision conceptuelle qui faisait défaut aux autres considérations sur la crise du capitalisme ; aussi pourrait-on penser qu'elle se prête mieux à l'expression d'une prédiction scientifique. Pourtant, il suffit de réfléchir un instant sur la façon dont elle se présente pour observer d'abord que son caractère *tendanciel* lui fait perdre une bonne part de la précision gagnée par le recours à des concepts bien définis. Comme la tendance doit en effet être mise en évidence sur une période de temps qui peut s'étirer à volonté, il n'est jamais possible d'infirmar la « loi », même si les relevés empiriques jusqu'à maintenant ne paraissent guère la confirmer. Aussi cet état de choses laisse-t-il à plusieurs marxistes le loisir de dénoncer, avec une indignation peut-être bien justifiée, les taux de profit exorbitants obtenus par les banques, par les compagnies pétrolières, par les multinationales en général et même par nombre de petits capitalistes, tout en assurant que les taux de profit sont, depuis l'origine du capitalisme, soumis à l'action d'une loi qui doit entraîner leur déclin inexorable. La tendance peut être patiente et ne se manifester que sur quelques siècles ; ce qui, bien sûr, serait une façon de voir tout à fait cohérente, si toutefois la patience ne manquait pas tant, par contre, à ceux qui tiennent à assurer dès maintenant que cette tendance n'est rien moins que l'expression d'une loi scientifique.

Mais il y a plus : dans le troisième livre du *Capital*, constitué, comme on sait, à partir de manuscrits inédits recueillis par Engels, Marx avait bien consacré une section complète à la discussion de cette « loi », mais il en avait lui-même considérablement réduit la portée en examinant, avec une admirable circonspection, une série de causes susceptibles d'en « contrecarrer » les effets ¹⁰². Or, parmi les six causes mentionnées, deux sont particulièrement significatives sur le plan théorique, soit « l'augmentation du degré d'exploitation du travail » (correspondant techniquement à une hausse du taux de plus-value) et

¹⁰² MARX (1867--), Livre III, t. I, ch. XIV.

la « baisse de prix des éléments du capital constant ». Avant toutefois de voir pourquoi ces causes contrecarrent la « loi », rappelons brièvement ce qui paraissait fonder théoriquement l'énoncé de cette loi.

Dans le premier livre du *Capital*, publié de son vivant celui-là, Marx avait brillamment soutenu que tout capital se compose de deux parties, soit celle utilisée à payer la force de travail, qu'il appelait capital variable (v), et celle utilisée à payer les matières premières et à compenser l'usure des équipements, qu'il appelait capital constant (c). Il paraissait de plus assez évident à Marx que le rapport du capital constant au capital variable (c/v) - rapport qu'il désignait du nom de « composition organique du capital » - avait tendance à s'accroître avec le développement du capitalisme du seul fait que, par suite surtout de la mécanisation qui accompagne normalement celui-ci, le même salarié allait peu à peu devoir manipuler des équipements de plus en plus raffinés et de plus en plus coûteux et allait du même coup pouvoir traiter, en une période donnée, des quantités de matières premières de plus en plus imposantes. Par ailleurs le taux de profit, dont il sera question dans la loi ici considérée, devait être défini par le rapport de la masse de plus-value (pl), engendrée par le surtravail arraché aux salariés, à l'ensemble du capital (constant et variable) mis en oeuvre par le capitaliste, soit $pl/(c+v)$ (si l'on fait abstraction de quelques autres considérations inessentiels ici sur la différence entre capital consommé et capital investi). Pour exprimer plus adéquatement le degré d'exploitation du travailleur salarié par le capitaliste, Marx avait toutefois mis au point la notion de « taux de plus-value » qui renvoie à une réalité différente du taux de profit, en ce qu'elle désigne le rapport (pl/v) de la même masse de plus-value, cette fois au seul capital variable réputé directement responsable de la génération de cette plus-value. Ceci admis, la conclusion découlait d'elle-même : si, dans l'expression du taux de profit qui nous intéresse ici ($pl/(c+v)$), la partie constante (c) du capital tend, avec le temps, à s'accroître au dépens de sa partie variable (v), le dénominateur ($c+v$) de la fraction définissant ce taux de profit tend à s'alourdir démesurément par rapport au numérateur (pl) dont la variation éventuelle est présumée proportionnée à la variation relativement lente du capital variable, dont elle dérive, plutôt qu'à celle relativement rapide du capital constant ; dès lors, le dénominateur (de la fraction représentant le taux de profit) croissant plus

vite que le numérateur, ce taux de profit ne pouvait que décroître avec le développement du capitalisme.

À ce niveau théorique, la « loi » en question tiendrait donc d'une part à une autre loi « tendancielle », celle de l'accroissement de la composition organique (c/v) du capital et, d'autre part, à la stabilité relative du taux de plus-value (pl/v). En effet, si la composition organique ne s'accroissait pas, le dénominateur ($c+v$) n'aurait plus de raison de s'accroître par rapport à un numérateur (pl) présumé proportionné à la partie variable du capital (au dépens de laquelle la partie constante est censée s'accroître) ; d'autre part, si le taux de plus-value (pl/v) par contre avait tendance à croître, le numérateur (pl) de la fraction $pl/(c+v)$ représentant le taux de profit pourrait bien s'accroître par rapport à « v » autant que son dénominateur ($c+v$) ne parviendrait lui-même à le faire en vertu d'une croissance de la composition organique qui se trouverait ainsi neutralisée. On voit aussitôt l'importance des « causes pouvant contrecarrer la loi » repérées par Marx lui-même. Si, en effet, le « prix des éléments du capital constant » se met à baisser (en termes de valeur-travail et non pas en termes monétaires, bien entendu) - et c'est là une chose très plausible, puisque chaque machine et chaque tonne de matière première sont supposées elles-mêmes être produites à partir d'une quantité de travail de plus en plus réduite - alors il n'est plus aussi probable que la composition organique du capital augmente vraiment ; tout dépend alors de la baisse comparée de « c » et de « v », car un même ouvrier aura beau manipuler plus de machines et de matières premières, on se retrouvera à peu près au même point (en termes de valeur) si celles-ci ont désormais moins de valeur ¹⁰³. D'autre part, si le « degré d'exploitation du travail », c'est-

¹⁰³ Certains auteurs, comme Serge Latouche, ont proposé de définir la composition organique du capital de la façon suivante ($c/(v+pl)$) en soutenant que ce rapport s'accroît forcément, puisque son numérateur (le « travail mort ») s'alourdit progressivement aux dépens de son dénominateur (le « travail vivant »). Pourtant, si l'on mesure le capital constant en valeur par le temps de travail socialement nécessaire à le *reproduire*, il n'y a pas de raison de le supposer toujours croissant, comme si l'on était tenu d'additionner tout le temps de travail social effectivement fourni depuis le début de l'histoire de l'humanité. De plus, Latouche suppose que « pl » s'accroît aux dépens de « v », aussi « c » pourrait-il alors s'accroître également aux dépens de « v » sans que $c/(v+pl)$ ne s'accroisse pour autant. Voir LATOUCHE (1975), pp. 198 et ss.

à-dire le taux de plus-value, s'accroît, rien n'empêche de penser, comme on l'a vu, que cette croissance ne finisse par neutraliser celle de la composition organique en supposant que celle-ci soit réelle (ou même par entraîner une hausse « tendancielle » du taux de profit si, par contre, cette croissance n'est pas significative).

Or cette seconde condition (stabilité relative du degré d'exploitation) s'avérait d'autant plus embarrassante pour les défenseurs de cette loi que, comme l'ont observé Joan Robinson, puis Paul Samuelson ¹⁰⁴, la stabilité du taux de plus-value impliquerait (du fait même de la poursuite du développement du capitalisme et donc de la croissance du produit national brut) une croissance proportionnée des salaires réels des travailleurs, à l'encontre de ce que suggère l'analyse de la croissance de la plus-value relative développée dans la quatrième section du premier livre du *Capital* et surtout à l'encontre d'une certaine tradition marxiste qui, sur la base de quelques textes de Marx, a mis de l'avant l'idée d'une paupérisation progressive des travailleurs ¹⁰⁵. On rencontre donc ici, sous sa forme la plus pure, l'antinomie du marxisme annonciateur et du marxisme dénonciateur et, en même temps, une autre illustration de la vanité de toute tentative de tester les diverses thèses ici proposées. Puisqu'un certain marxisme dénonce l'exploitation croissante des travailleurs du même souffle qu'il annonce l'incapacité croissante de leurs exploités à les exploiter, n'importe quelles données empiriques sur l'évolution du partage du revenu national entre salaires et profits pourraient servir à étayer, selon le cas, soit la baisse du taux de profit si la part relative des salaires augmente, soit la croissance de l'exploitation si c'est au contraire la part des profits qui augmente. Puisqu'on a affaire à des tendances exclusives l'une de l'autre, il faut en conclure qu'aucune des deux thèses ne peut être testée, ce qui est somme toute une conclusion assez raisonnable puisque, de toute façon, les études empiriques font généralement ressortir la stabilité relative des parts respectives des salaires et des profits.

Reconnaître la chose, notons-le bien cependant, n'équivaut pas pour autant à donner purement et simplement tort à Marx. En un sens,

¹⁰⁴ Cf. ROBINSON (1942), p. 36 et SAMUELSON (1972), pp. 54-55.

¹⁰⁵ Cette idée occupe une place beaucoup plus grande dans la tradition marxiste que dans le *Capital*, voir à ce sujet LATOUCHE (1975), pp. 190 à 192.

on peut même dire que Marx touchait assez juste, tant à propos de l'exploitation des travailleurs qu'à propos de la baisse des profits. D'une part, l'analyse de la croissance de la plus-value relative (mesurant, pour Marx, celle de l'exploitation) permettait d'entrevoir, pour la première fois peut-être, la façon dont le capital tend à s'accumuler, emporté qu'il est dans un processus compétitif de rentabilisation par concentration que les capitalistes, pris individuellement, ne contrôlent absolument pas. D'autre part la « baisse tendancielle du taux de profit » n'était en somme qu'une analyse demeurée inédite et supposant explicitement que le capital constant ne soit pas déprécié trop vite et que le degré d'exploitation du travail n'augmente pas trop. La première condition, liée à l'idée d'une croissance de la composition organique, a paru à Marx assez raisonnable, même si elle ne reposait sur rien de bien précis ; la seconde, pour sa part, l'était d'autant plus que les travailleurs en s'organisant en syndicats, à l'instigation du mouvement ouvrier auquel Marx était lui-même si étroitement associé, allaient s'assurer une part plus respectable des bénéfices du développement capitaliste et, de fait, forcer les capitalistes à recourir à de nouvelles innovations pour ne pas voir fondre leurs profits. Marx à vrai dire n'avait pas dégagé de lois scientifiques, mais il avait peut-être fait mieux ; il avait, en quelque sorte, mis le doigt sur le lieu où se révèle la signification concrète des rapports de forces entre capitalistes et travailleurs, il avait rendu possible une appréhension originale de l'histoire où pouvait s'inscrire le développement d'un mode de production caractérisé d'une part par une compétition effrénée entre capitalistes pour la rentabilité et pour la survie de leurs entreprises respectives et d'autre part par une lutte soutenue menée par la classe ouvrière pour ne pas faire les frais de cette compétition.

Les débats entourant la loi de la valeur

[Retour à la table des matières](#)

L'autre « loi », dont il sera maintenant question, est même plus fondamentale dans *le Capital*, mais son statut est, en un sens, encore plus ambigu. La première difficulté rencontrée est celle de sa formulation même. Lorsqu'il est question de la « loi de la valeur » dans *le Capital*, il est fait référence à cette idée selon laquelle la valeur d'une marchandise est déterminée par la quantité de travail qu'il est « socialement nécessaire » de fournir pour assurer sa production ¹⁰⁶. À tout le moins est-il fait état d'une relation, reconnue *a priori* mais précisée et établie progressivement au cours de l'ouvrage, entre la valeur concédée à une marchandise et la quantité de travail requise pour la produire. Il va de soi qu'il ne peut être question d'arracher immédiatement à cette « loi » quelque prédiction à mettre à l'épreuve des faits, non seulement parce qu'il serait très difficile de mesurer empiriquement le « travail socialement nécessaire » à la production d'une marchandise, mais surtout parce qu'il le serait encore plus de mesurer *indépendamment* la valeur de cette marchandise qui, de l'aveu de Marx lui-même, ne coïncide nullement avec son prix ¹⁰⁷. Marx était en effet trop familier avec les analyses de Ricardo pour ne pas être parfaitement au fait de ce qu'en régime capitaliste, les prix des marchandises ne pouvaient être déterminés par les seules quantités de travail, puisque leur production exigeait également l'emploi de capitaux dans des proportions n'ayant rien à voir avec ces quantités de travail, et que ces capitaux, pour être rendus disponibles, devaient être rémunérés par des profits dont l'importance variait forcément avec celle des capitaux requis. Or, si les prix devaient refléter les coûts de production (dont les princi-

¹⁰⁶ Voir par exemple MARX (1867--), Livre I, t. II, p. 45 ; Livre III, t. I, p. 193 et p. 195 ; Livre III, t. III, p. 28, p. 222, etc...

¹⁰⁷ Marx examinera, dans le Livre III du Capital (deuxième section), cette divergence forcée qu'il reconnaissait volontiers d'ailleurs dans le premier livre ; voir MARX (1867--), Livre I, tome I, p. 169 (note 2 de la p. 168).

paux étaient, il est vrai, les coûts en travail), il suffisait que l'un de ces coûts de production, en l'occurrence les profits, soit indépendant des coûts en travail, pour qu'il n'y ait plus de sens à dire que les prix relatifs des marchandises sont simplement l'expression de ces derniers.

Marx cependant s'était réservé de montrer décisivement, dans le troisième livre du *Capital*, que cet état de choses qu'il reconnaissait aussi bien que Ricardo n'enlevait rien, bien au contraire, à la loi de la valeur. Aussi, à défaut de consister en une découverte théorique permettant d'offrir à la communauté scientifique quelques prédictions à mettre à l'épreuve, une telle démarche permettait à l'inverse de mettre à l'épreuve la communauté scientifique elle-même, quant à son aptitude à prédire la nature de la découverte théorique capable d'assurer la réconciliation de la loi de la valeur et de la théorie ricardienne des prix. C'est, en tout cas, ce dont Engels n'a pas manqué de tirer parti au moment où, deux ans après la mort de Marx, il allait publier les manuscrits du deuxième livre du *Capital* ¹⁰⁸, en mettant littéralement ses lecteurs au défi de trouver la clé de cette synthèse théorique, dont il pouvait annoncer triomphalement qu'elle avait été réalisée par Marx dans le troisième livre qui devait lui-même, par ses soins, paraître sous peu.

Cette façon de faire était sans doute assez inusitée, mais on peut comprendre aisément l'enthousiasme de celui qui était devenu le légataire intellectuel des oeuvres de Marx. Le problème consistait à rendre compte logiquement de la transformation des valeurs (fondées sur les quantités de travail socialement nécessaire) en prix de production (garantissant partout cette égalité qui proportionnait les profits aux capitaux). À ce qui était présenté comme une sorte de quadrature du cercle, Marx semblait avoir apporté une solution élégante, que d'ailleurs quelques-uns de ceux qui ont osé relever le défi d'Engels avaient à vrai dire passablement anticipé, quoi que ce dernier ait pu en penser ¹⁰⁹. En tout cas, c'est la solution elle-même qui importe ici ; elle consistait à montrer que même si, dans divers secteurs caractérisés par des proportions différentes de capital, les prix ne peuvent effective-

¹⁰⁸ Préface de ENGELS datée du 5 mai 1885 in MARX (1867--), Livre II, tome I, p. 24.

¹⁰⁹ Voir à ce sujet DOSTALER (1978), pp. 39 à 46.

ment pas coïncider avec les valeurs mesurées en temps de travail, ces prix peuvent être, par contre, directement dérivés des valeurs obtenues, par une simple redistribution de valeurs (engendrées à titre de plus-value) effectuée de manière telle qu'un taux moyen de profit soit assuré dans chaque secteur. À ceux qui, là-dessus, auraient observé qu'ils n'en disconviennent en aucune façon, mais qu'ils ne voient pas l'utilité de passer par un calcul de valeurs pour déterminer des prix que Ricardo établissait directement en postulant seulement l'égalité des taux de profit ¹¹⁰, on pouvait rétorquer que la procédure de Marx avait l'immense avantage de partir d'une théorie de la valeur-travail assez conforme aux plus légitimes attentes de l'esprit, pour en dériver des résultats qui, chez Ricardo, reposaient largement sur une donnée arbitraire, soit celle du niveau du taux de profit. La solution de Marx paraissait en effet lumineuse : le niveau du taux de profit n'était plus arbitraire puisqu'il dépendait de la masse totale des profits, elle-même déterminée par la masse totale de la plus-value engendrée par le sur-travail des travailleurs.

Le tout reposait en somme sur ce que je propose de considérer comme un principe implicite de conservation de la valeur : « Rien ne se perd et rien ne se crée » pourrait-on dire en effet à propos des atomes de valeur (générés par du travail) alors qu'ils sont soumis à un processus qui aura pour effet de transformer les valeurs en prix ¹¹¹. Toute la valeur apparemment perdue par la nécessité de fixer un prix *inférieur* à la valeur dans un secteur donné serait récupérée, selon la solution de Marx, par la fixation d'un prix supérieur à la valeur dans un autre secteur. Une fois engendrée socialement, la plus-value (c'est-à-dire la valeur produite en excès de celle requise pour remplacer toute forme de valeur consommée dans la production) ne saurait être ni diminuée ni augmentée, mais seulement déplacée d'un secteur industriel à l'autre, de telle sorte qu'en se répartissant en totalité dans l'ensemble des secteurs partout en proportion du capital engagé, elle

¹¹⁰ C'est en effet une objection qui devait sous-tendre toute la critique de la démarche de Marx, jusqu'à sa célèbre mise en forme par Samuelson ramenant tout le processus de transformation à une simple réécriture. Voir SAMUELSON (1970), en particulier p. 425.

¹¹¹ La discussion, sous cet angle, de toute cette question fera l'objet d'un ouvrage (en préparation) de l'auteur de la présente étude.

déterminerait rigoureusement le niveau des profits disponibles et, de ce fait, le taux de profit compatible avec les conditions données de la production. Si une telle solution devait s'imposer, la théorie de la valeur-travail aurait retrouvé ses droits, sans que rien ne soit sacrifié de la nécessité pour les marchandises de s'échanger à des prix s'écartant sensiblement de leur valeur.

Or il se trouve que cette solution ingénieuse qui permettait à Engels d'annoncer en quelque sorte le triomphe de l'économie marxiste sur l'économie marginaliste, reposait sur une erreur logique, non pas grossière - puisqu'elle a par la suite échappé à un critique aussi perspicace et aussi sévère que Bôhm-Bawerk ¹¹², tout en ayant d'ailleurs été clairement pressentie par Marx lui-même ¹¹³ - mais absolument fondamentale, comme le mettait bien en évidence Bortkiewicz dans son article de 1907 ¹¹⁴. En répartissant la plus-value au prorata du capital engagé, Marx déterminait pour les marchandises produites un prix différent de leur valeur ; cependant il continuait ensuite de se référer à un capital mesuré à sa valeur et non pas à son prix. Or ce capital auquel le capitaliste applique son taux de profit n'est rien d'autre qu'une somme qu'il consacrera au paiement de salaires et à l'achat de moyens de production forcément payés à leur prix et non plus à leur valeur. Or, si l'on s'avise là-dessus de mesurer sans plus ce capital à son prix comme l'analyse de Bortkiewicz oblige à le faire, alors le laborieux processus de transformation de la valeur en prix perd tout intérêt théorique.

On peut faire comprendre la chose très simplement en faisant observer qu'une fois le capital mesuré à son prix plutôt qu'à sa valeur, l'identité présumée entre la masse de plus-value produite et la masse des profits ne peut plus tenir, désormais, qu'en vertu d'une convention parfaitement arbitraire, car le « principe de conservation » de la valeur, sur lequel elle reposait tantôt, se trouve alors démenti. En effet,

¹¹² Voir sa célèbre discussion critique : BOHM-BAWERK (1896).

¹¹³ Cf. MARX (1867--), Livre III, tome I, pp. 176, 181, 220.

¹¹⁴ Cf. BORTKIEWICZ (1907). Cet article longtemps ignoré a été brusquement porté au cœur des débats sur la question grâce surtout à l'initiative de l'économiste marxiste Paul Sweezy ; cf. SWEEZY (1949), pp. VI à XIV et SWEEZY (1942), pp. 115 et ss.

quand le capital était encore mesuré à sa valeur, c'était en vertu d'une simple tautologie que la somme des prix de la totalité des marchandises produites égalait rigoureusement la somme de leurs valeurs, dont la substance paraissait ainsi conservée dans les prix : si à une même quantité (la valeur totale du capital consommé), on ajoute deux quantités égales a priori (la plus-value totale et le profit total), on obtient forcément deux quantités égales (la somme des valeurs de toutes les marchandises produites et la somme de leurs prix). Si par contre - comme la chose paraît s'imposer après l'intervention de Bortkiewicz - les deux mêmes quantités égales a priori sont, cette fois, ajoutées respectivement à deux quantités normalement différentes (la totalité du capital exprimé en valeur et la totalité du capital exprimé en prix), on ne peut obtenir que deux quantités qui n'ont plus de raison d'être égales et dont Bortkiewicz a algébriquement et numériquement établi, hors de tout doute, qu'elles sont normalement différentes. Dès lors le « principe de conservation de la valeur » ne tenant plus, la valeur devenait une entité sans rapport significatif avec les prix. Il restait aux théoriciens du marxisme à préciser le statut de cette entité, ce à quoi ils n'ont pas manqué de consacrer une bonne part de leur énergie au cours du XXe siècle et surtout au cours des deux dernières décennies.

Ces efforts ont fait l'objet d'une littérature ingénieuse et souvent brillante mais, somme toute, assez décevante du point de vue de l'objectif visé ; il ne saurait être question d'examiner ici ces nombreuses études qui ne sont pas vraiment parvenues à éluder la difficulté ¹¹⁵. Cependant, à l'encontre de ceux qui ont ainsi mobilisé toutes les ressources disponibles, celles de l'algèbre matricielle, mais aussi celles de la sémantique, pour tenter de remettre sur son socle une économie politique marxiste qui avait bien du mal à retrouver son assurance d'antan et qui avait cruellement déçu les espoirs un peu démesurés qu'Engels avait copieusement alimentés, d'autres théoriciens marxistes, dont la voix s'est fait entendre de plus en plus au cours des deux dernières décennies, ont choisi d'adopter une position radicalement opposée. Au nom même du marxisme, ces derniers théoriciens ont tenu à affirmer bien haut que l'idée même de constituer une économie politique marxiste était un piège auquel les marxistes devaient résister

¹¹⁵ Une intéressante étude critique d'un certain nombre de ces études est proposée in BENETTI et alia (1975), pp. 93 à 136.

pour pouvoir restaurer, dans ce qu'il a de plus incisif, le projet critique qui est au cœur de la pensée de Marx ¹¹⁶. Il convenait donc pour eux de mettre en veilleuse cette tentative mal amorcée, visant à transformer la valeur en prix ricardien selon les indications du troisième livre du *Capital*, pour s'attacher plutôt à comprendre pour elle-même la notion de valeur dans toute sa pureté telle qu'on la trouve développée dans les premiers chapitres du premier livre du *Capital*.

De là l'intérêt renouvelé pour la notion plus qualitative de « travail abstrait » qui renvoie en quelque sorte à ce qui est considéré comme la substance même de la valeur et qui, si elle ne permet guère de fonder une nouvelle économie politique, peut constituer le point de départ d'une démarche impitoyablement critique. Ayant renoncé à *annoncer* les conséquences lointaines d'une mystérieuse loi de la valeur, cette analyse qualitative de la valeur-travail, qui estime retrouver l'une des sources vives de la pensée de Marx, entend plutôt *dénoncer* à la fois le capitalisme sous toutes ses formes, dont le caractère exploiteur, sinon le mécanisme, est mis en relief sur la base d'une analyse du travail abstrait ¹¹⁷, mais aussi l'économie politique sous toutes ses formes, qui croit pouvoir se fonder sur de simples mesures empiriques comme celles concernant le niveau des prix et des profits, mais qui ne parvient pas, de la sorte, à rejoindre la substance de la valeur à laquelle ces mesures devraient pouvoir s'appliquer. Quoi qu'il en soit du caractère décisif ou pas de considérations de cet ordre, on conviendra que leur caractère plutôt éthique, ontologique ou à tout le moins épistémologique nous renvoie loin de l'idée d'une « loi de la valeur » perçue comme une loi scientifique dont il faudrait tester d'éventuelles prédictions.

* * *

¹¹⁶ Cette thèse défendue plus ou moins radicalement par divers économistes d'inspiration marxiste comme Latouche, Benetti, Cartelier, Dostaler, etc... est soutenue de façon très nette par ce dernier in DOSTALER (1978), p. 191, et surtout in DOSTALER (1979), p. 211, (in C.S., p. 220). Sur une difficulté inhérente à cette position voir LAGUEUX (1979), pp. 203 à 207 (in C.S. pp. 209 à 215).

¹¹⁷ Voir, à titre d'illustration, le tour que prend l'argumentation in BENETTI (1975) au ch. V qui aborde la question du travail abstrait : cf. en particulier les par. 4, 6, 7 et 8.

Dans chacun de ces cas, un marxisme dénonciateur lucide et averti des ressources secrètes d'un capitalisme fort coriace paraît venir contredire ou à tout le moins « contrecarrer » les conclusions triomphalistes d'un marxisme annonciateur, trop pressé d'en finir avec le capitalisme ou avec l'économie politique bourgeoise, dont le socialisme et l'économie politique marxiste seraient, à ses yeux, appelés à prendre le relais. Ces deux orientations étaient profondément enracinées dans la pensée de Marx qui visait à cerner le capitalisme non seulement comme une totalité régie éventuellement par quelque loi dont il était assez tentant, bien qu'un peu présomptueux, d'annoncer les conséquences, mais aussi comme une totalité fortement structurée et orientée vers la perpétuation du type de domination qu'elle rendait possible et qu'il s'agissait surtout de dénoncer. Que ce projet n'ait pu déboucher immédiatement sur la théorie scientifique dans laquelle son auteur a été légitimement tenté de le matérialiser n'enlève sans doute rien à la pertinence et à la fécondité de la vision philosophique qui le soutenait. C'est pourquoi on peut trouver assez inopportune l'insistance, tant des dénigreur que des défenseurs du marxisme, à traiter encore aujourd'hui comme une science ce qui ne pouvait être qu'une intuition philosophique géniale d'ailleurs destinée, tout autant que les intuitions de Kant ou de Hegel, à forcer toutes les sciences de l'époque - et plus encore les sciences sociales à venir - à réajuster leur tir et à réinterpréter la signification et la portée de leurs résultats. Toutefois, la réflexion philosophique a été l'objet d'un tel mépris depuis la montée fulgurante de l'intérêt pour la pensée dite scientifique que la réticence des marxistes à y être associés est, somme toute, assez compréhensible ; mais, dans un contexte où les prétentions scientifiques de la plupart des disciplines qualifiées de « sciences sociales » se trouvent, à bien des égards, assez sérieusement relativisées, peut-être sera-t-on plus volontiers amené à penser que les plus remarquables produits d'une intuition originale et profonde valent bien les manifestations prématurées d'une précision illusoire.

Été-automne 1980

Deuxième partie :
Économie : valeur et reproduction

Chapitre IV

Le recours au concept de « paradigme » dans l'analyse de la pensée économique

[Retour à la table des matières](#)

Thomas Kuhn, on le sait a fait appel à la notion de « paradigme » pour mettre en évidence certains traits de l'évolution des sciences naturelles, mais n'a jamais été amené à appliquer cette notion à l'étude de l'évolution des sciences sociales. Pourtant, depuis la parution en 1962 de *Structure of Scientific Revolutions* ¹¹⁸, on ne compte plus les théoriciens des sciences sociales qui ont eu recours aux concepts de « paradigme », de « science normale », de « puzzle-solving » et aux autres concepts de Kuhn, pour rendre compte de ce qu'ils estimaient être des traits tout à fait caractéristiques du développement de leur discipline respective. On serait même tenté de dire que l'étrange fascination exercée par la pensée de Kuhn, dans bien des milieux voués à l'étude des phénomènes sociaux, pourrait tenir largement à l'impression - assez mal fondée, on le verra - qu'en permettant une sorte d'infiltration des sciences naturelles par une problématique quasi-sociologique des

¹¹⁸ KUHN (1962).

crises et des révolutions scientifiques, cette approche offrait aux disciplines dédaignées par une épistémologie positiviste trop sévère l'occasion inespérée de revendiquer, pour elles-mêmes, le type de scientificité apparemment moins inaccessible auquel ces sciences naturelles se seraient trouvées réduites.

Or parmi les sciences sociales auxquelles on pouvait être tenté d'appliquer ces concepts pour en renouveler l'épistémologie, l'économie occupait une place, en un sens, assez particulière. Tout en prenant pour objet un secteur de l'univers social où s'ancrent nombre de conflits idéologiques parmi les plus rebelles à l'analyse objective, cette discipline a apparemment réussi, mieux que toute autre science sociale, à se donner à tout le moins les allures d'une science exacte.

Cet état de choses s'explique, en bonne part semble-t-il, par le fait que le caractère significativement mesurable de son objet donnait prise assez naturellement à l'application de techniques mathématiques hautement sophistiquées. Quoi qu'il en soit, en effet, de la question de savoir ce qui, dans les travaux formalisés des économistes, constitue une contribution importante et ce qui constitue un exercice brillant mais futile, il est certain que des grandeurs économiques immédiates et pourtant significatives - comme le prix de telle ou telle marchandise ou encore le taux d'intérêt imposé sur tel type de prêt à tel moment - sont, pour l'économiste, des données relativement exactes et aisément comparables entre elles, contrairement aux données plutôt vagues (taux de frustration, degré de cohésion sociale, etc ...) que le sociologue s'efforce de dégager, pour cerner avec un peu de précision les réalités sociales dont il entend rendre compte.

C'est largement pour cela, sans doute, qu'au niveau même de la construction des modèles explicatifs, et pas seulement à celui du traitement des données empiriques, les économistes se sont engagés résolument sur la voie de la formalisation avec une frénésie que ne pouvaient partager les théoriciens d'aucune autre science sociale. Pour le sociologue qui construit un modèle théorique visant à rendre compte des réalités sociales évoquées ci-dessus, il serait gênant et même ridicule de se livrer à des acrobaties mathématiques à partir de grandeurs dont il reconnaît volontiers le caractère extrêmement artificiel et subjectif. Par contre son collègue économiste, n'ayant pas, en apparence,

à justifier les grandeurs numériques reconnues socialement aux réalités économiques qui l'intéressent avant tout (prix, coûts, salaires, taux d'intérêt et de profit, etc ...), ne se trouve pas incité à la même retenue et voit s'ouvrir devant lui le vaste champ des manipulations mathématiques. C'est pourquoi, sans doute, depuis Cournot et Walras, les théoriciens de l'économie ont poursuivi sans relâche le processus de formalisation de leurs modèles théoriques, s'engageant avec assurance sur une voie ouverte par les physiciens, qui, eux, n'ont jamais vu leur attitude formalisante sérieusement contestée.

Toutefois cette confortable avance en matière de formalisation prise par l'économie à l'égard des autres sciences sociales n'enlève rien au fait que les grandeurs soumises à ce traitement formel renvoient bien moins à des entités théoriques du type de celles que les physiciens ont été amenés à construire qu'aux expressions numériques monétaires socialement associées, en économie capitaliste, aux innombrables rapports d'échange qui assurent, à de multiples niveaux, la cohésion de ce mode de production ¹¹⁹. Dès lors, c'est la signification même de cette avance qui sera remise en cause chaque fois que les critiques de cette approche formalisée s'efforceront de montrer que ces rapports d'échange peuvent être considérés, en dernier ressort, comme l'expression de rapports de force qui, malgré la forme policée que la théorie leur prête, demeurent le lieu où s'affrontent des évaluations subjectives et des intérêts de classes aussi peu adaptés aux mesures exactes que les données sociologiques les plus difficilement définissables.

Néanmoins, la plupart des économistes préoccupés par le statut de leur discipline ont mis résolument l'accent sur le côté positivement mesurable des réalités économiques et, de ce fait, ont recommandé, à des degrés divers, de soumettre les théories devant en rendre compte au même type de formalisation et de vérification que celui qui a assuré le succès des sciences physiques. C'est pourquoi ces économistes ont spontanément reconnu dans l'épistémologie positiviste, étroitement associée au développement même de ces sciences, l'expression la plus satisfaisante du statut épistémologique des diverses théories économi-

¹¹⁹ Pour une analyse du problème épistémologique posé par ce fait, on lira la remarquable étude présentée in CARTELIER (1979).

ques dont ils se sont faits les défenseurs. Il serait même assez facile de montrer que, de Fritz MachlUp ¹²⁰ à Joan Robinson ¹²¹ à les théoriciens modernes des tendances les plus diverses de cette économie positive ont trouvé dans une démarche apparentée à celle de Karl Popper la forme la plus séduisante de cette épistémologie « positiviste » (au sens large du mot), qui sait prendre ses distances à l'égard des naïvetés empiristes encore plus insoutenables en économie qu'en physique, mais qui sait par ailleurs donner tout leur sens aux procédures permettant de tester des hypothèses selon des règles éprouvées, applicables de préférence à des théories formalisées.

Dans ces conditions, la moindre mise en cause du « positivisme » poppérien ne pouvait que trouver une oreille sympathique chez ces économistes dits radicaux qui, avec une vigueur de plus en plus grande, proclamaient que l'économie officielle ne faisait que masquer sous une formalisation intempestive les conflits d'intérêts qui constituaient, à leurs yeux, l'élément essentiel de la vie économique réelle. Toute contestation du positivisme était accueillie par eux avec une sorte de sympathie, mais celle amorcée par Kuhn, qui faisait mieux encore en mettant l'accent sur les crises de la science et les révolutions scientifiques, devait convaincre d'emblée la plupart des économistes radicaux. La crise de la science économique officielle n'avait-elle pas été annoncée par eux depuis fort longtemps, même si, jusque-là, on avait eu plutôt tendance à les considérer comme des Cassandre plus ennuyeux qu'inquiétants ? Or, justement vers la fin des années 60, où ils découvraient chez Kuhn la signification épistémologique des crises scientifiques, quelques indices semblaient vouloir donner une certaine vraisemblance au jugement qu'ils portaient sur l'économie : c'était, en effet, l'époque où commençait à être mis en cause l'idéal de croissance continue auquel la science officielle s'était passablement associée ; c'était l'époque où, pour la première fois, se faisaient sentir en Occident les manifestations de ce phénomène de stagflation que l'économie dominante allait avoir tant de mal à expliquer ; c'était l'époque enfin où, sur un plan plus théorique, les économistes néo-ricardiens, issus de Cambridge, contestaient avec vigueur les fondements théoriques de l'approche néo-classique. La crise de la science officielle était

¹²⁰ MACHLUP (1955), pp. 4-5.

¹²¹ ROBINSON (1962), pp. 8-9.

donc à l'ordre du jour pour ces milieux radicaux et le fait qu'elle soit présentée par Kuhn comme le prélude à une révolution scientifique ouvrait des perspectives inattendues à ceux que leurs convictions politiques avaient habitués à voir, dans les crises sociales et économiques, le prélude à une révolution non pas théorique, cette fois, mais socio-politique.

Aussi, dans ces milieux sensibles aux transformations révolutionnaires de caractère socio-politique, celle des thèses de Kuhn qui devait avant tout retenir l'attention était celle qui présentait toute révolution scientifique non point comme le résultat d'une batterie de tests menés avec grand renfort de techniques statistiques, mais plutôt comme une option quasi-axiologique, comme une réorientation philosophique largement explicable par des phénomènes sociologiques et institutionnels. Car - et c'est là sans doute la contribution la plus significative de Kuhn aux yeux des économistes radicaux - la révolution scientifique, dont son livre faisait la théorie, en était une qui permettait de passer d'un paradigme à un autre un peu comme la révolution sociale devait permettre de passer d'un mode de production à un autre. Les paradigmes avaient ainsi tendance à être perçus par eux comme des modes de penser globaux commandant toutes les manifestations de la vie théorique, un peu, oserais-je dire, comme les modes de production commanderaient toutes les manifestations de la vie sociale. Ainsi, tout comme le droit de propriété privé des moyens de production et l'ensemble de la morale bourgeoise peuvent être considérés comme parties intégrantes du mode de production capitaliste, dont le socialisme n'aurait que faire, une certaine attitude tatillonne à l'égard des données empiriques et une certaine tendance à valoriser les diverses techniques de vérification pouvaient être considérées comme parties intégrantes du « paradigme néo-classique », dont un « paradigme radical » n'aurait que faire.

Peut-on parler d'un « paradigme radical » ?

[Retour à la table des matières](#)

Les économistes radicaux, à n'en pas douter, ont été enthousiasmés par une perspective de ce genre ; c'est pourquoi ils ont consacré, outre divers articles publiés çà et là, le numéro complet de juillet 1971 de *Review of Radical Political Economics* à tirer toutes les conséquences de cette lecture un tantinet marxiste de Kuhn. À vrai dire, l'enjeu attaché à cette interprétation méritait bien une telle attention : l'immense service que leur rendait un Kuhn ainsi interprété était rien moins que la légitimation de leur entreprise comme entreprise scientifique. En effet, dans une façon de voir plus traditionnelle, il aurait fallu - sous peine de se voir brutalement rejeté de la communauté scientifique - se plier aux exigences de la « science normale » et se contenter de patientes contributions à de bien prosaïques recherches en attendant l'improbable consécration scientifique d'hypothèses critiques trop audacieuses ou trop imprécises pour être corroborées de façon significative. Les économistes radicaux, pour qui il importait justement de contester cette conception de la science, n'auraient accepté de s'y soumettre que de bien mauvaise grâce. La nouvelle façon de voir, au contraire, impliquait un déplacement de la compétition entre hypothèses au sein d'un même cadre théorique à la compétition globale entre paradigmes, compétition que les batteries de tests seraient impuissantes à résoudre, au grand désarroi des économistes traditionnels.

Dans ces conditions, on comprendra que la littérature récente sur les paradigmes en économie se soit cristallisée autour de la polarité constituée par l'opposition d'un « paradigme néo-classique » (ou « paradigme bourgeois » comme certains aiment dire) et d'un « paradigme radical » (ce dernier étant souvent, mais pas toujours, associé à un paradigme dit « marxiste »). Cette polarité pourtant devait vite faire apparaître une profonde ambiguïté dans cette façon de voir : en effet, si la mise en relief des traits caractéristiques de l'un de ces deux prétendus paradigmes pouvait s'avérer assez simple, il était manifestement

plus difficile de bien cerner le second. On pouvait assez facilement montrer que l'économie dominante dite néo-classique pouvait, à maints égards, être rapprochée de ce que Kuhn appelle un paradigme, soit une façon pour une communauté scientifique relativement homogène de pratiquer une activité scientifique en partageant des définitions, des modèles, des valeurs et surtout des façons de résoudre les problèmes, c'est-à-dire de s'adonner à la pratique du « puzzle-solving » qui caractérise, selon Kuhn, son fonctionnement normal. Tous ces traits peuvent être assez aisément identifiés dans la tradition néo-classique, encore qu'on peut se demander si d'importantes différences (concernant le rôle de la vérification et l'universalité des lois) entre sciences économiques et sciences naturelles ne rendent pas plus problématique que prévu l'application de la notion de paradigme à l'approche partagée par l'ensemble des économistes néo-classiques. C'est, en tout cas, ce que reconnaît G.E. Peabody dans son article d'introduction ¹²² au numéro mentionné plus haut de *Review of Radical Political Economics*, même s'il recommandait avec conviction l'utilisation de la notion de paradigme pour rendre compte du conflit opposant néo-classiques et radicaux.

Quoi qu'il en soit du caractère paradigmatique ou pas de l'économie néo-classique, c'est la définition de l'autre paradigme, le paradigme dit « radical », qui devait surtout s'avérer difficile. S'il est en effet indubitable qu'une communauté d'économistes radicaux est parvenue à se structurer de façon de plus en plus nette, au cours des deux dernières décennies, et que les membres de cette communauté se sont trouvés reliés assez étroitement par des convictions politiques et même épistémologiques assez définies, s'il n'est pas moins certain que, grâce à un réseau de publications de plus en plus efficace en anglais, en français et en d'autres langues occidentales, ces convictions ont pu faire l'objet de discussions critiques de plus en plus articulées, il demeure vrai qu'il serait bien difficile de trouver dans ce milieu théorique en effervescence l'équivalent de ce que Kuhn appelle une « pratique de la science normale ».

Sans doute que les avis là-dessus ne se rejoignent pas tous, mais le constat d'une déficience sur ce plan est difficile à éviter. C'est ainsi

¹²² PEABODY (1971), p. 5.

que Robert Solow, le plus néo-classique peut-être des économistes néo-classiques, répondait à John Gurley, convaincu de la pertinence de l'opposition des deux paradigmes, que s'il y avait bien un « paradigme néo-classique », on ne pouvait parler de « paradigme radical » : a It is more a matter of posture and rhetoric than a scientific framework at all », car, poursuivait-il plus loin, a there is little evidence that radical political economics is capable of generating a line of normal science, or even it wants to » ¹²³. On ne s'étonnera guère de voir les choses présentées autrement par Paul Sweezy, l'un des pères de l'économie radicale d'ailleurs indissociable chez lui de l'économie marxiste, mais ce que Sweezy voulait avant tout expliquer, c'était justement le faible développement de la science normale au sein du « paradigme radical » qui aurait été fortement ralenti par les exclusions dont les défenseurs de cette approche ont pu être victimes, tant en régime socialiste qu'en régime capitaliste : « In these circumstances, » soutient-il « what is perhaps remarkable is that so much rather than so little has been accomplished » ¹²⁴.

Pourtant un paradigme, défini essentiellement par une pratique, peut difficilement être jugé sur la base de ce qu'il aurait dû être dans le contexte social encore hypothétique qui aurait pu éventuellement le rendre possible. Aussi, paraît-il plus juste de reconnaître que, malgré le discours parfois trompeur de certains de ses défenseurs, qui ont facilement tendance à emprunter le langage à coloration hautement scientifique des économistes néo-classiques auprès desquels ils ont été formés, l'économie radicale n'est pas parvenue à développer et n'a peut-être pas cherché vraiment à développer une pratique de la science normale, pour la bonne raison qu'elle y aurait sans doute vu s'évanouir l'inspiration critique qui la soutient essentiellement. Aux yeux de nombre de ses adeptes, qui se méfient vivement de tout ce qui paraît apparenté à la tradition néo-classique, le fait même d'accepter un fonctionnement scientifique de même type serait une concession qui permettrait une récupération par la science officielle d'un radicalisme par là assagi. Certains d'entre eux, comme l'indique Peabody lui-même en évaluant une autre contribution du numéro spécial qu'il présente, mettent carrément en cause « the utility of the usual normal science route

¹²³ Voir la discussion qui suit le texte de Gurley in GURLEY (1971), p. 64.

¹²⁴ SWEEZY (1971), pp. 64-65.

to understanding » ¹²⁵. Issue sans doute de la crainte de voir leur entreprise récupérée par l'économie dominante, comme le furent bien des travaux critiques développés dans un langage plus scrupuleusement académique, cette méfiance systématique des économistes radicaux leur ouvre grande la voie de la critique, mais leur ferme, du même coup, celle que devrait emprunter une éventuelle pratique de la « science normale ».

Comment alors donner quelque consistance au paradigme radical ? Une réponse revient à peu près dans tous les textes des économistes radicaux, qui nous oriente non point vers la méthode et les procédures, mais vers les postulats et le champ d'application : alors que le paradigme néo-classique suppose que les relations entre les hommes reposent sur une forme de rationalité qui débouche finalement sur une certaine harmonie, le paradigme radical mettrait l'accent avant tout sur les conflits entre des classes guidées par des intérêts irréductiblement opposés. « Are individuals utility maximizers acting in isolation in a free market, or are they members of a class whose common class interests are defined by that class's conflicts with other classes in society ? » ¹²⁶ Voilà comment Peabody formule ce critère, qui était déjà celui de Sweezy ¹²⁷ et de Gurley ¹²⁸, et qui sera repris, dans une analyse qui se rattache davantage à la tradition continentale, par Michel De Vroey ¹²⁹.

Le paradigme radical serait donc défini moins par une façon de procéder (dans la pratique de la science) que par une façon de voir l'objet même de cette science. Sans doute, Kuhn a-t-il souvent associé paradigmes et visions du monde, mais cette relative imprécision dans la définition des paradigmes a suscité, on le sait, les principaux reproches faits à son ouvrage, reproches auxquels il s'est attaché à répondre dans le fameux « postscript » ajouté à la seconde édition de celui-ci. Il distinguait alors entre deux sens à donner au mot paradigme, l'un général et finalement assez peu original auquel il préférait réserver dé-

¹²⁵ PEABODY (1971), p. 10.

¹²⁶ Ibid., p. 9 ; cf. aussi pp. 11, 12 et 14.

¹²⁷ SWEEZY (1971), p. 63.

¹²⁸ GURLEY (1971), pp. 54-55.

¹²⁹ DE VROEY (1972), pp. 1676-1677.

sormais le nom de « matrice disciplinaire » renvoyant à l'ensemble de ce qui est susceptible d'être partagé par une communauté scientifique, l'autre, qu'il propose de désigner par le nom d' « exemplars », constituant à ses yeux « the most novel and least understood aspect of this book » ¹³⁰. Ces « exemplars », explique-t-il, ce sont les façons de résoudre les problèmes qui, dans une communauté scientifique, sont littéralement inculquées aux membres (par le biais, en particulier, des exercices proposés par les manuels) avec la diffusion de la science normale.

Il est significatif que Peabody, qui, au début de son texte, examine avec attention les thèses de Kuhn et cette distinction du « postscript » en particulier, souligne que les économistes radicaux, traitant cette question dans le numéro spécial, s'en sont tenus au premier des deux sens distingués par Kuhn ¹³¹. Le sens de la notion de paradigme qui est véritablement original, et qui renvoie à la notion de science normale, ne sera tout simplement pas retenu. Celui qui le sera, c'est celui qui renvoie assez vaguement à l'ensemble des idées partagées par une communauté scientifique et, dans le cas qui nous intéresse, à l'ensemble des postulats et des valeurs acceptés par cette communauté. Or, ce sens n'a rien de très original, car on savait, bien avant Kuhn, que diverses communautés scientifiques se sont affrontées dans divers contextes au nom de postulats et de valeurs opposés. Le mérite de Kuhn serait certes assez mince s'il n'avait consisté qu'à forger le terme équivoque et, de son propre aveu, « inapproprié » ¹³² de « paradigme » pour désigner ces façons collectives de voir les choses.

En s'en tenant à ce premier sens, on pourrait, sans trop forcer les choses, dénicher en physique un paradigme disons « spiritualiste », qui désignerait la philosophie naturelle de ceux qui, au XIX^e siècle en particulier, se sont opposés à la démarche jugée trop matérialiste d'une physique brutalement indifférente aux valeurs spirituelles. On pourrait alors, sur cette base, suggérer qu'entre la physique matérialiste classique et la physique « spiritualiste », le choix serait d'ordre axiologique et la décision scientifique virtuellement impossible, mais ce serait là,

¹³⁰ KUHN (1962), p. 187 (« postscript » de 1969).

¹³¹ PEABODY (1971), p. 15, note 3.

¹³² KUHN (1962), p. 182, (« postscript » de 1969).

bien entendu, trahir la pensée de Kuhn qui s'est vivement défendu dans le « postscript » d'avoir adopté dans son oeuvre l'approche relativiste ou subjectiviste que plusieurs lui ont prêtée. Si le « postscript » nous apprend quelque chose, c'est que sa contribution est ailleurs et qu'elle tient essentiellement au deuxième sens du mot paradigme. Ce concept, en effet, est intéressant et novateur dans la mesure où il permet de mettre en lumière, selon Kuhn, la véritable nature des « révolutions scientifiques », mais aussi, et du même souffle comme l'auteur le suggère, celle du « progrès scientifique » ¹³³.

Si l'on a pu être tenté d'appliquer cette théorie du progrès scientifique à l'opposition irréductible entre façons diamétralement opposées de concevoir l'activité scientifique, c'est sans doute que Kuhn s'est intéressé prioritairement à ces moments de l'histoire d'une science où une révolution théorique s'affirme en bouleversant les cadres habituels à l'intérieur desquels les hommes de science parviennent à communiquer. Seulement, les ruptures de communication qui s'ensuivent n'ont lieu, selon lui, qu'entre des groupes de théoriciens qui s'attaquent grosso modo au même champ théorique, selon des approches reliées par de nombreux points communs : *a except in a small, if all-important, area of experience even their neural programming must be very nearly the same, for they share a history, except the immediate past* » ¹³⁴. C'est justement l'importance de ces éléments communs qui justifiera l'idée d'une sorte de traduction d'une théorie dans l'autre, traduction qui serait pour Kuhn l'instrument d'une conversion possible - et à plus ou moins long terme probable - à l'une d'entre elles.

D'ailleurs l'exemple le plus volontiers utilisé pour illustrer cette idée d'un changement de paradigme est celui du passage progressif de la physique newtonienne à la physique einsteinienne. Malgré l'évidence d'une crise de la physique, au début du siècle, et malgré l'impact non négligeable des facteurs psycho-sociologiques qui ont contribué à orienter peu à peu vers le nouveau paradigme les jeunes physiciens, moins marqués que leurs aînés par le triomphalisme de la physique du XIXe siècle, il est inutile d'insister sur l'importance du terrain commun que les « einsteiniens » partageaient avec les « newtoniens ».

¹³³ Ibid., p. 206.

¹³⁴ Ibid., p. 201.

D'autre part, il est bien connu que l'ensemble des résultats auxquels la physique de Newton était parvenue ont pu être traduits dans le langage propre au nouveau paradigme, même si plusieurs esprits sont restés ou restent encore attachés à l'ancienne formulation toujours valable, on le sait, pour le cas particulier de l'ordre de grandeur caractéristique de notre vie quotidienne, où elle constitue une approximation plus que satisfaisante. On voit aisément, par cet exemple, qu'une telle perception de l'évolution de l'histoire de la physique ne condamnait nullement celle-ci à fluctuer, sans espoir de progrès, au gré des processus sociologiques qui valideraient telle ou telle façon de concevoir l'activité scientifique. Kuhn, on s'en convaincra rapidement, n'est en rien le champion d'une sorte de relativisme fondé sur l'incommunicabilité entre diverses écoles de pensée, relativisme dont les diverses facettes au demeurant avaient été explorées depuis l'époque fort lointaine des premiers Sophistes grecs.

Aussi à moins de pouvoir identifier un paradigme qui partagerait un large terrain commun avec le prétendu « paradigme néo-classique », tout en s'en écartant par quelque dimension décisive sans que, pour autant, puisse être rejetée par principe la possibilité d'une traduction de l'un à l'autre -situation que veulent justement dénoncer comme insuffisamment radicale les principaux adeptes d'un paradigme radical - on ne voit pas ce que l'on gagne à emprunter à Kuhn un langage dont tout l'intérêt est de rendre compte des révolutions scientifiques d'un tout autre ordre, qui ont apparemment eu cours périodiquement et à différents niveaux dans les sciences naturelles ¹³⁵.

¹³⁵ Dans l'un des rares passages où il fait une discrète allusion aux sciences sociales (ibid, pp. 178-179), Kuhn, il est vrai, est amené à concéder que, même dans la période pré-paradigmatique, où s'affrontent typiquement des écoles de pensée irréductibles, les membres de chacune de ces écoles partagent quelque chose qui ressemble à un paradigme (et qu'on pourrait à la rigueur appeler « paradigme » dans un autre sens du mot). Toutefois il faut bien convenir qu'à propos des paradigmes pris en ce sens, Kuhn ne semble ni devoir ni vouloir nous apprendre quoi que ce soit qui puisse nous éclairer sur l'évolution des conflits entre ces écoles de pensée.

Dans un bref passage d'un texte (MERTON (1977) pp. 107-109), porté à l'attention de l'auteur après la rédaction de ces pages, Robert Merton constate que la tendance a été grande à prêter abusivement à Kuhn une orientation soit subjectiviste, soit révolutionnaire au sens politique du mot. À l'appui de cette thèse, il cite d'ailleurs un passage de SAMUELSON (1973) : a I knew that in

Vaut-il mieux parler d'un « paradigme marxiste » ?

[Retour à la table des matières](#)

Avant toutefois de tirer cette conclusion négative sur la pertinence de l'application des concepts de Kuhn à l'analyse de la critique de l'économie néo-classique entreprise souvent avec justesse et perspicacité par les économistes radicaux, il convient de se demander si, plutôt que de caractériser ce trop fuyant paradigme à partir de ce qu'il conteste, il n'y a pas lieu de le présenter plus positivement comme celui dans lequel se serait inscrit l'effort remarquable, poursuivi par nombre d'économistes depuis un siècle, pour tirer parti des instruments théoriques que Karl Marx aurait profondément transformés et rendus aptes à permettre l'analyse véritablement scientifique de phénomènes que l'économie traditionnelle n'aborderait que de façon trop superficielle. Le Capital en effet a souvent été perçu comme le modèle théorique d'un vaste projet scientifique dont le programme devait être réalisé peu à peu par des générations de marxistes. Or, si la philosophie « radicale » du conflit social et de la lutte des classes était bien au cœur de ce projet, celui-ci n'en partageait pas moins avec l'économie conventionnelle la prétention d'expliquer scientifiquement des phénomènes économiques fondamentaux comme le niveau des salaires ou celui des profits - et cela, à l'aide de modèles reposant sur quelques postulats familiers à chacun comme la libre concurrence ou la maximisation des profits. Aussi, s'il nous a paru vain de parler d'un « paradigme radical » qui aurait été défini essentiellement par la critique radicale qu'il adressait à un éventuel « paradigme néo-classique », peut-être serait-il éclairant par ailleurs de parler de la compétition entre deux paradigmes qui, à partir de principes fort différents, visent à rendre compte de phénomènes analogues, soit un « paradigme marxiste »

the social sciences the Kuhn paradigm about paradigms would be rampantly misused. This prediction has, alas, been abundantly fulfilled ». (p. 65).

et un autre paradigme que l'on continuera d'identifier comme « néo-classique ». Tous les marxistes, dont plusieurs se veulent critiques avant tout sur le plan théorique, ne seraient pas prêts à voir les choses ainsi ; mais ceux - et ils sont nombreux - qui défendent l'idée d'une « économie politique marxiste » seraient sans doute assez à l'aise dans une telle perspective.

Présentée de cette façon cependant, cette compétition nous oblige à remonter le cours d'une longue histoire, puisque le premier livre du *Capital*, on le sait, est paru avant même que soient publiés les premiers travaux des auteurs marginalistes qui sont à l'origine du « paradigme néo-classique ». Qui plus est, dans la mesure même où l'on met en relief l'aspect analytique plutôt que l'aspect critique de la pensée de Marx, on sera tenté de situer celle-ci dans le prolongement de l'approche « classique », illustrée surtout par l'analyse économique de David Ricardo. Or, s'il en est ainsi, ce serait plutôt l'économie marginaliste (ou néo-classique) qui serait apparue dans l'histoire comme un nouveau paradigme tendant à se substituer au vieux paradigme classique, que Marx aurait profondément renouvelé, sans doute, mais néanmoins conservé pour l'essentiel.

Si l'on s'efforce maintenant d'identifier le lieu précis où s'est amorcée cette rupture de communication, cette restructuration théorique fondamentale, qui a opposé le « paradigme marginaliste » au « paradigme classico-marxiste », on reconnaîtra aisément, avec la plupart des historiens de la pensée économique, qu'il se situe au niveau de la théorie de la valeur, qui constitue, pour l'une et l'autre approche, la base de toute la théorie, mais qui repose respectivement sur des postulats fort différents. Aussi, ne s'étonnera-t-on pas de ce que, bien avant la publication de l'ouvrage de Kuhn, les défenseurs de la thèse marginaliste aient opposé volontiers la théorie « moderne » (c'est-à-dire marginaliste) de la valeur à la théorie classico-marxiste de la valeur-travail, comme si ces deux théories relevaient de deux « paradigmes » dont le plus ancien devait rapidement s'estomper au profit du plus récent. C'est ainsi en tout cas que Maurice Dobb, l'un des plus remarquables économistes marxistes du XXe siècle, décrivait dès 1937 ce qu'il dénonçait déjà comme l'un des clichés favoris de la pensée économique dominante :

The modern theory of value, product in the main of the final decades of the nineteenth century, divides the economics of today from that of a century ago much as Newton's principles divided the work of his successors from pre-Newtonian physics. ¹³⁶

Dobb entendait bien s'inscrire en faux contre les conclusions favorables au marginalisme suggérées par cette analogie, mais c'était pour relever le défi sur le terrain proposé par l'adversaire. Il reconnaît d'abord l'ampleur du succès apparent de ce que, vingt-cinq ans plus tard, on aurait été tenté d'appeler le « paradigme marginaliste » en y voyant l'ancêtre du « paradigme néo-classique » ; et il le fait en des termes qui ne peuvent que nous surprendre par leurs accents étonnamment kuhnien :

A rival value theory was to rise and with remarkably little resistance to conquer the field. This was the utility-theory, which seems to have germinated simultaneously in several minds, being enunciated alike by Jevons in this country and by Menger and Wieser and Böhm-Bawerk of the Austrian School. The new theory had the attraction of ingenuity and elegance as well as of novelty [...] ¹³⁷

Pour lui, en défendant une telle théorie, Böhm-Bawerk entendait apporter une réponse plus satisfaisante à une question déjà posée par les classiques et par Marx en particulier :

While he is sparing, almost niggardly, in paying tribute to Marx even for formulating the question accurately, there is every indication that he framed his theory directly to provide a substitute answer to the questions which Marx had posed. ¹³⁸

Dobb poursuit en rappelant encore l'étonnante rapidité avec laquelle la « communauté scientifique », comme aurait dit Kuhn, s'est tournée vers la nouvelle théorie :

¹³⁶ DOBB (1937), pp. 1-2.

¹³⁷ Ibid., p. 24.

¹³⁸ Ibid., p. 25.

The new principle was finding a receptivity to its acceptance such as very few ideas of similar novelty can ever have met. ¹³⁹

Une fois reconnu cet état de choses, Dobb s'est efforcé, contre vents et marées, de montrer que ce que l'on aurait pu appeler le nouveau paradigme (fondé sur l'utilité) pouvait néanmoins s'avérer bien inférieur à l'ancien (fondé sur le coût de production et le travail en particulier) pour qui veut vraiment rendre compte des phénomènes économiques ¹⁴⁰. Quoi qu'il en soit de la valeur des arguments proposés par Dobb dans cette critique des marginalistes, il faut reconnaître que pour qu'il y ait un sens à situer le débat sur ce terrain et à présenter, somme toute, les choses comme une compétition entre paradigmes, il fallait associer étroitement, comme Dobb l'a fait, l'approche marxiste à l'approche ricardienne. Or, comme bien des auteurs marxistes modernes l'auront vu, l'évocation d'un front uni ricardiano-marxiste, déployé sur un terrain tenu par Ricardo et revendiqué par les marginalistes, suffisait à dissoudre l'originalité de Marx dans la problématique ricardienne où le concept central est moins celui de valeur-travail que celui de difficulté de production ¹⁴¹. Sans doute, pourrait-on légitimement s'intéresser à une lecture kuhnienne du débat, fort actuel aujourd'hui, entre les classiques et les néo-classiques ; mais il ne semble pas qu'on puisse en attendre beaucoup plus qu'un enrichissement du vocabulaire auquel on a eu recours pour décrire ce que traditionnellement l'on a appelé la « révolution marginaliste » ¹⁴². Quoi qu'il en soit, puisque l'application des concepts de Kuhn qui semble avoir suscité un véritable débat en économie concerne essentiellement l'existence d'un éventuel paradigme « radical » ou « marxiste », c'est à l'examen de cette seule question que nous allons nous en tenir ici.

Aussi, pour redonner à l'approche marxiste toute l'originalité qu'elle perdait dans une association trop étroite à l'approche ricardienne, demandons-nous plutôt si la théorie proprement marxiste de la

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Cf. Ibid., p. 30.

¹⁴¹ Voir à ce sujet BENETTI-CARTELIER (1977).

¹⁴² Les timides suggestions de GORDON (1965), p. 124, qui incidemment paraît être le premier à avoir importé le langage de Kuhn en économie, et de COATS (1969), p. 294, ne paraissent pas, compte tenu des réserves dont elles sont assorties, devoir nous permettre d'espérer beaucoup plus sur ce plan.

valeur ne pourrait constituer la base d'un paradigme autonome, pouvant entrer en compétition, tant avec le paradigme classique à l'égard duquel Marx a su, n'en déplaise à Dobb, prendre ses distances, qu'avec le paradigme néo-classique auquel s'en prennent les marxistes d'aujourd'hui. Il semble en effet que les débats modernes autour de la théorie marxiste de la valeur-travail se sont orientés selon cet axe plutôt que selon celui que suggérerait Dobb, et cela pour une double raison : d'une part, parce que Dobb surestimait la rupture entre Ricardo et les néo-classiques et d'autre part, parce qu'il sous-estimait la distance entre Ricardo et Marx.

Si grande que paraisse en effet la distance entre classiques et néo-classiques et si vive qu'ait été l'opposition de Jevons et des premiers marginalistes à toute théorie de la valeur fondée sur les coûts de production, il faut admettre que, sous l'influence de divers économistes postérieurs et en particulier d'Alfred Marshall, la théorie proprement néo-classique des prix a tôt fait d'intégrer une théorie des coûts de production qu'elle associait à la thèse de Ricardo ¹⁴³. Cette dernière s'en trouvait, il est vrai, profondément modifiée ; mais les coûts de production, transformés subrepticement en coûts des facteurs de production, n'en doivent pas moins être considérés comme l'une des composantes essentielles de la théorie néo-classique des prix et plus particulièrement des prix à long terme. Aussi, paraît-il assez difficile de suivre Dobb quand il voit dans l'importance accordée aux coûts (« cost-principle ») ¹⁴⁴, la base d'une opposition irréductible entre classiques et néo-classiques. Samuelson lui-même ¹⁴⁵, dont nul ne suspecterait l'orthodoxie néo-classique, n'hésite pas, dans le sillage de Leontief, à recourir à une théorie des prix fondée avant tout sur le coût des inputs (tenant compte des inputs en travail), c'est-à-dire à une théorie explicitement apparentée à celle de Ricardo.

D'autre part, Maurice Dobb, dont on sait qu'il était à la fois défenseur héroïque de Marx et co-éditeur des œuvres de Ricardo, a mani-

¹⁴³ Voir en particulier l'appendice 1 de MARSHALL (1890) ; on ne peut cependant parler, comme Marshall, d'une intégration pure et simple de la thèse de Ricardo à la théorie néo-classique : voir à ce sujet BENETTI (1975), p. 92.

¹⁴⁴ Cf. DOBB (1937), p. 30.

¹⁴⁵ Voir SAMUELSON (1970) et SAMUELSON (1971).

festement tendance à atténuer la distance entre ces deux théoriciens. Il est vrai que Marx a beaucoup emprunté à Ricardo et que c'est sur un tout autre plan que sur celui de la théorie de la valeur qu'il situait le fossé qui le séparait des économistes classiques ; mais c'est, pour une large part, parce qu'il croyait pouvoir, dans le livre III du *Capital*, apporter une solution satisfaisante au fameux problème de la transformation, qui consistait à concilier les prix de production ricardiens et l'analyse proprement marxiste de la valeur-travail développée dans le livre I du *Capital*.

Aussi, face à ce qu'on aurait pu appeler le paradigme classique dominé par l'école de Ricardo, l'approche nouvelle que Marx proposait dans le livre I aurait pu être considérée à assez bon droit comme l'expression d'un paradigme nouveau : Marx s'inscrivait juste assez profondément dans la tradition ricardienne pour que l'on puisse parler d'une compétition réelle entre les deux paradigmes et même pour que soit possible la traduction, au sens évoqué par Kuhn, de l'un dans l'autre. On pourrait même dire que l'histoire du débat sur la transformation des -valeurs en prix est l'histoire de cette tentative de traduction.

Toutefois, il se trouve que la solution proposée par Marx à ce problème de la transformation - solution qui devait en quelque sorte intégrer à l'analyse proprement marxiste l'essentiel de la théorie ricardienne des prix de production et les conséquences théoriques qui en découlaient - s'est avérée décevante et erronée, malgré l'éclat avec lequel Engels en avait annoncé, la publication posthume. Sans doute une solution satisfaisante a-t-elle depuis été apportée à ce problème, à partir de l'intervention décisive de Bortkiewicz en 1907 ¹⁴⁶, mais, si l'on était tenté d'y voir la clef de la traduction d'un paradigme dans l'autre, il faudrait parler, à l'inverse de ce qui était visé à l'origine du débat, d'une intégration de l'approche marxiste à l'approche ricardienne, ainsi que l'a bien montré Gilles Dostaler, dans son analyse historique de ce débat ¹⁴⁷, dont la conclusion rejoignait là-dessus celle de divers auteurs tout aussi sympathiques à Marx.

¹⁴⁶ Cf. BORTKIEWICZ (1907).

¹⁴⁷ Cf. DOSTALER (1978).

Il est vrai qu'il y a d'autres auteurs marxistes, comme Ernest Mandel ¹⁴⁸ ou - pour des raisons un peu plus subtiles - Pierre Salama ¹⁴⁹, qui néanmoins se sentiraient apparemment à l'aise au sein d'un « paradigme » pour lequel la théorie de la valeur-travail permettrait seule de rendre vraiment compte des prix. Si toutefois l'on était sérieusement tenté d'opposer de ce fait un « paradigme axé sur la valeur » à un « paradigme axé directement sur les prix de production », on serait forcé d'interpréter la longue histoire du débat sur la transformation comme celle du glissement progressif de plusieurs théoriciens de la question, parmi les plus remarquables, d'un « paradigme déclinant » fondé sur la valeur-travail vers un « nouveau paradigme » fondé sur les prix de production, qui serait de ce fait en plein essor. L'un des exemples les plus représentatifs d'un tel glissement serait l'évolution spectaculaire de l'économiste marxiste Ronald Meek, auteur en 1956 d'une tentative de justification d'une interprétation franchement marxiste de la transformation de la valeur et défenseur en 1973 d'une interprétation néoricardienne des prix de production à légère coloration marxiste, interprétation à propos de laquelle il pouvait lui-même porter le jugement suivant : « In all this, it is true, the Marxian "labour theory of value" as such is pushed into the background » ¹⁵⁰. C'est ainsi, pourrait-on être tenté de penser, que, selon Kuhn, les théories insatisfaisantes ne sont habituellement pas condamnées sans recours, mais qu'elles sont peu à peu reléguées à l'arrière-scène d'où on peut toujours les tirer pour montrer qu'elles sont parfaitement valables dans certaines circonstances particulières et qu'elles constituent d'ailleurs une approximation souvent utile.

On ne saurait donc s'étonner de ce désintérêt progressif à l'égard de la théorie de la valeur-travail, conçue comme instrument de la détermination des prix, car les économistes, marxistes ou pas, qui se sont intéressés au problème de la transformation, ont, pour la plupart, reconnu assez rapidement qu'il est parfaitement possible de déterminer, sans recourir le moins du monde aux valeurs-travail, les prix de production qui prévalent théoriquement dans une société capitaliste. Ils ont montré, chacun à leur façon, que toute théorie visant à fonder signifi-

¹⁴⁸ Cf. MANDEL (1962), tome 4.

¹⁴⁹ Cf. SALAMA (1975).

¹⁵⁰ MEEK (1973), p. xlii ; le souligné est de Meek.

cativement ces prix sur un calcul des valeurs-travail n'aurait de sens que dans certaines conditions bien particulières, qu'un économiste attentif à la démarche de Marx comme Morishima ¹⁵¹ est parvenu à déterminer avec une remarquable précision. Comme Ricardo lui-même l'avait indiqué sans équivoque ¹⁵², dans la situation qui prévaut normalement le calcul en quantité de travail ne saurait fournir qu'une « approximation » dont le calcul en prix de production dégagerait la formule exacte. Une telle approximation n'aurait alors d'autre avantage que celui de ne faire appel qu'aux mathématiques les plus rudimentaires, comme Samuelson le souligne avec condescendance.

Bref, l'abandon du calcul en valeur au profit du calcul en prix n'aurait été, pour ceux qui auraient vu là une véritable « compétition », que l'abandon de la formule approximative pour la formule exacte et du cas particulier pour le cas général. Si donc l'on devait interpréter cette compétition, inaugurée par Engels, comme une compétition entre paradigmes rivaux, il paraît évident qu'elle aurait débouché sur des résultats diamétralement opposés à ceux qu'attendaient les plus fervents défenseurs de l'application des concepts de Kuhn à l'économie.

* * *

Toutefois, pour nombre de penseurs marxistes contemporains qui refusent de situer la théorie de Marx sur le même plan que celle de Ricardo et mettent au centre de la théorie de la valeur-travail les notions de travail abstrait et de fétichisme de la marchandise, il aura été bien artificiel et vain de parcourir ce long détour pour tenter de prêter au prétendu « paradigme radical » une consistance qui lui aurait peut-être donné l'allure d'un paradigme au sens de Kuhn, mais non pas sans lui enlever du même coup ce qui aurait pu en faire le paradigme de l'avenir. Pourquoi, diraient-ils, vouloir réduire la pensée de Marx à ce qu'il y a de ricardien en elle et qui débouche sur un cul-de-sac, alors que l'inspiration critique originale qui la sous-tend demeure sa contribution la plus essentielle et la plus décisive ? Cependant les marxistes qui auront adopté cette façon de voir auront, du même coup, refusé de faire de l'approche qualitative et critique qu'ils défendent une version

¹⁵¹ Cf. MORISHIMA (1973), ch. 7.

¹⁵² Cf. RICARDO (1817), ch. 1, sect. VI.

améliorée de l'économie politique : ils auront donc renoncé a fortiori à invoquer une théorie de l'évolution interne des sciences pour rendre compte de ce qu'ils ne se résignent pas à considérer comme un discours scientifique du même type que les autres. Si l'analyse précédente nous a appris quelque chose, c'est qu'une démarche authentiquement radicale et critique à l'égard de la science ne peut trouver, fût-ce dans une théorie des révolutions scientifiques, la caution qui, en lui conférant la dignité de paradigme, l'investirait provisoirement du type de légitimité qu'elle tend précisément à mettre en cause.

Considérée comme une contribution positive à l'analyse économique, la pensée de Marx peut certes être présentée comme une révolution théorique importante face à une économie classique qui stagnait depuis quelque temps ; mais ses éléments les plus intéressants sur le plan théorique ont été depuis longtemps, encore que de façon indirecte et presque inconsciente, récupérés par l'élément le plus dynamique de la pensée dominante d'aujourd'hui : s'il y a eu un paradigme marxiste, c'est dans un passé déjà lointain qu'il a connu une heure de gloire dont ses adversaires, il est vrai, ont tout fait pour dénigrer le bien-fondé. Considéré comme une inspiration critique par contre, le marxisme a connu, au cours des récentes années, un regain de vitalité qui lui permet de jeter désormais sur l'économie néo-classique dominante le regard critique incisif que Marx portait sur l'économie classique. Les économistes radicaux sont peut-être alors les authentiques dépositaires de cette tradition, et sans doute ont-ils raison de voir dans le traitement discret et policé des conflits sociaux proposé par l'économie dominante le talon d'Achille de celle-ci ; mais il est absurde alors de chercher à enfermer cette dénonciation dans un langage emprunté à Kuhn, lequel, en la traitant comme une analyse scientifique liée à un ensemble de règles, en manifeste l'insuffisance et en inhibe le pouvoir critique.

On ne peut bien sûr rejeter a priori, de ce fait, toute application valable de la pensée de Kuhn dans les sciences économiques : elle pourrait par exemple, comme le suggère Coats ¹⁵³, contribuer, moyennant quelques adaptations qui s'imposent, à mettre en relief certains traits importants de ce que l'histoire de la pensée économique désigne sou-

¹⁵³ COATS (1969), pp. 293-294.

vent comme la révolution keynésienne. Toutefois, il paraît clair qu'elle ne constitue en rien un instrument adéquat pour poursuivre l'analyse à laquelle on a été surtout tenté de la faire servir, soit celle des conflits théoriques fondamentaux qui s'affirment entre les représentants d'écoles de pensée opposées qui se réclament de leurs visions respectives du monde et de la société pour valoriser une façon de pratiquer les sciences sociales. C'est donc vers d'autres instruments théoriques qu'il faudra se tourner pour rendre compte de ces aspects plus troubles de l'histoire de ces sciences, en repoussant une fois de plus la tentation, souvent dénoncée par les auteurs marxistes et radicaux, d'emprunter à l'étude des sciences naturelles des concepts qui, du seul fait qu'ils s'appliquent bien à ces dernières, ont, pour les praticiens des sciences sociales, quelque chose d'assez fascinant.

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Troisième partie

Histoire

[Retour à la table des matières](#)

Troisième partie : Histoire

Chapitre V

De l'économie à l'histoire : l'inutile insistance sur le rapport des instances

[Retour à la table des matières](#)

Alors qu'au milieu du XIXe siècle, on s'obstinait en Allemagne à chercher dans le Concept et dans l'Idée le point de départ d'une analyse de la société et qu'en France, à la même époque, on comptait encore sur l'éducation et sur le culte des vertus morales pour transformer cette société, Karl Marx a cru bon rappeler, avec les ressources combinées de son génie et de son bon sens, que, « pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore » et qu'en conséquence « le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même [...] »¹⁵⁴ Sans doute Marx formule-t-il parfois cette idée de façon un peu plus systématique, par exemple : « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général »¹⁵⁵ ; mais le plus souvent, il ne prend guère la peine de donner plus de précision à des concepts qu'il voulait surtout assez percutants pour assurer le

¹⁵⁴ MARX-ENGELS (1932), p. 28.

¹⁵⁵ MARX (1859), préface, p. 4.

renversement de perspectives qui lui paraissait s'imposer. Marx, en effet, avait beaucoup de mal à contenir l'agacement qu'il éprouvait devant l'attitude idéaliste de ceux qui refusaient obstinément de prendre en considération les conditions matérielles, dans l'explication des phénomènes politiques et culturels, ou tout simplement de reconnaître le fait que n'importe quelle institution, n'importe quelle activité culturelle n'est pas compatible avec les diverses conditions matérielles que l'humanité a connues au cours de son histoire : « personne n'ignore, souligne-t-il avec son humour mordant, que déjà Don Quichotte a eu à se repentir pour avoir cru que la chevalerie errante était compatible avec toutes les formes économiques de la société » ¹⁵⁶.

Marx n'aurait donc pas hésité à donner raison à la sagesse d'un Sancho Pança, tant il lui paraissait important de rendre manifeste que, dans le débat qui l'opposait aux penseurs idéalistes, le sens commun était tout entier de son côté. Il ne faudrait pas cependant en conclure pour autant qu'il soit demeuré à ce niveau, car, une fois bien reconnu ce principe élémentaire, l'important pour lui était de se consacrer à la construction d'une théorie de ces phénomènes : il s'est employé à le faire avec une énergie indomptable, sans avoir pu toutefois trouver assez de temps pour achever de préciser et de structurer les diverses pièces de l'immense synthèse théorique qu'il avait ébauchée. À sa mort, le travail ne sera donc pas terminé et Engels, son légataire intellectuel, le reconnaissait volontiers, en se permettant à l'occasion de faire le point pour départager les conclusions propres de Marx et celles que ses trop nombreux disciples avaient déjà commencé à associer à son nom. Ainsi, à propos de la thèse qui se profilait dans les quelques formules lapidaires que nous venons de lire, Engels entendait bien, dans sa célèbre lettre à Joseph Bloch, tirer les choses au clair :

[...] D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant (bestimmende) dans l'histoire est, en dernière instance (in letzter Instanz), la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le seul déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure - les formes politiques de la lutte de classe et ses résultats, - les Constitutions établies une

¹⁵⁶ MARX (1867--), Livre II, tome I, p. 93 (en note).

fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., - les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses, et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent (bestimmen) de façon prépondérante la forme. ¹⁵⁷

En fait, Marx ne semble pas avoir employé lui-même l'expression « en dernière instance » qui devait faire fortune, mais il semble bien qu'Engels ici ne trahissait pas sa pensée. Il ne la trahissait pas, mais il n'en éliminait pas pour autant les ambiguïtés manifestes. En particulier, il restait à savoir comment « les divers éléments de la superstructure » pouvaient, ne fût-ce qu'occasionnellement, déterminer « de façon prépondérante » la forme des luttes historiques si en même temps il importait de maintenir, sans la diluer, l'idée que le facteur économique n'en détermine pas moins, quoique « en dernière instance », ces mêmes événements historiques. Marx n'était certes pas plus explicite quand, dans le texte cité ci-dessus, il se contentait de souligner que le dit facteur économique « conditionne en général (bedingt... überhaupt) » les autres processus ; sans doute par l'emploi d'une telle formule laissait-il place à d'autres conditionnements, exercés de façon moins « générale » si l'on veut, mais il n'apportait guère de précisions sur la relation entre ces deux types de conditionnements.

Aussi est-ce à cet épineux problème qu'ont voulu s'attaquer plusieurs théoriciens du marxisme et plus particulièrement quelques-uns de ceux qui, dans le sillage de Louis Althusser, entendaient affiner la précision conceptuelle d'une théorie qui se trouve au cœur même du matérialisme historique, c'est-à-dire de ce qu'ils estimaient être la science de l'histoire. En premier lieu, il importait de bien définir les termes mêmes de la relation examinée. Pour désigner ces divers niveaux de la réalité sociale qui s'influencent les uns les autres, Engels parlait, dans le bref passage ci-dessus, tantôt d'un « facteur » ou « élément (Moment) » économique ou autre, tantôt d'infrastructure et de superstructure (überbaus), tantôt de « formes politiques (politische Formen) » ou « juridiques ». Afin de clarifier la discussion, il pouvait être utile de mettre un peu d'ordre à tout cela ; Althusser s'en est char-

¹⁵⁷ ENGELS (« 1890 »), p. 238 ; les soulignés sont de Engels.

gé lui-même, en tirant assez heureusement parti de suggestions qu'il attribue d'ailleurs à Engels pour proposer de se référer plutôt systématiquement à trois instances (économique, politique et idéologique) dont l'action toujours interdépendante serait nécessaire à l'unification et à la subsistance des sociétés humaines et des modes de production ¹⁵⁸. La mise au point était utile et l'idée des trois instances, à défaut de recueillir toute la richesse des interdépendances historiques évoquées par Marx, avait l'avantage non négligeable d'une relative précision. En tout cas, comme elle permettait de poser en termes clairs l'important problème de la relation entre ces instances, elle allait être assez généralement retenue dans la littérature ultérieure où les « superstructures » et les « facteurs » multiples seront un peu relégués dans l'ombre.

L'argument de Balibar et de Poulantzas

[Retour à la table des matières](#)

Restait pourtant à expliquer comment l'instance économique peut être dite déterminante « en dernière instance », tout en laissant d'autres instances déterminer, « de façon prépondérante » comme disait Engels, la forme des luttes historiques. Étienne Balibar s'est attaqué à cette question dans sa contribution à *Lire le Capital* ¹⁵⁹, l'ouvrage collectif inspiré par Althusser. Peu après, Nicos Poulantzas a plus ou moins repris son argumentation, sous une forme plus synthétique, pour l'intégrer à ce qui constituait l'introduction à *Pouvoir politique et Sciences sociales* ¹⁶⁰, qui a exercé une très grande influence sur la pensée critique vers les années 1970. Balibar et Poulantzas devaient commencer leur analyse par une nouvelle distinction conceptuelle qui s'imposait pour que le problème soit formulé sans équivoque : désormais à la « détermination en dernière instance » par l'économie, il

¹⁵⁸ Cf. par exemple ALTHUSSER (1965), p. 238.

¹⁵⁹ Cf ALTHUSSER et BALIBAR (1968).

¹⁶⁰ Cf. POULANTZAS (1968).

vaudra mieux opposer la dominance effectivement exercée par une instance quelconque à une étape donnée de l'histoire, et il sera important de ne pas confondre détermination et dominance. Laissons Poulantzas expliquer lui-même la nature de la relation entre ces deux concepts :

La détermination en dernière instance de la structure du tout par l'économique ne signifie pas que l'économique y détient toujours le rôle dominant. Si l'unité qu'est la structure à dominante implique que tout mode de production possède un niveau ou instance dominant, l'économique n'est en fait déterminant que dans la mesure où il attribue à telle ou telle instance le rôle dominant, c'est-à-dire dans la mesure où il règle le déplacement de dominance dû à la décentration des instances. ¹⁶¹

Essayons maintenant de comprendre de quelle façon peut s'effectuer cette attribution de la dominance à telle ou telle instance et arrêtons-nous, pour ce faire, au cas du régime féodal qui semble avoir été également retenu comme exemple privilégié par Balibar et Poulantzas. Il s'agira, somme toute, de montrer que, même si l'instance politique, par le biais de l'institution du servage, exerce en ce régime un rôle tout aussi dominant que celui qui, en régime capitaliste, est réservé cette fois à l'instance économique, cette dernière n'en conserve pas moins en toutes circonstances son caractère privilégié, puisque c'est elle qui en dernière instance détermine laquelle des trois instances (économique, politique ou idéologique) se trouve temporairement appelée à y occuper la place dominante.

C'est sur un texte tiré du troisième livre du *Capital* et portant sur la rente en travail soutirée aux travailleurs en régime de servage que Balibar appuiera le plus fort de son argumentation :

[...] il est évident que dans toutes les formes où le producteur direct reste le « possesseur » des moyens de production et des moyens de travail nécessaires pour produire ses propres moyens de subsistance, le rapport de propriété doit fatalement se manifester simultanément comme un rapport de maître à serviteur ; le producteur immédiat n'est donc pas libre ; mais cette dépendance peut s'amenuiser depuis le servage avec obligation de corvée jusqu'au paiement d'une simple redevance. [...] Dans ces conditions, il faut des raisons extra-économiques [...] pour les obliger à effec-

¹⁶¹ Ibid., pp. 8-9 ; le souligné est de Poulantzas.

tuer du travail [...] bref, il faut le servage dans toute l'acception du mot [...] Cette forme économique spécifique dans laquelle du surtravail non payé est extorqué aux producteurs directs, détermine le rapport de dépendance, tel qu'il découle directement de la production elle-même et réagit à son tour de façon déterminante sur celle-ci. C'est [...] la base de sa forme politique spécifique. ¹⁶²

On voit que, pour Marx, la causalité s'exerce toujours dans les deux sens, mais il semble clair que la possession ou la non-possession de ses moyens de production par le « producteur direct », c'est-à-dire le travailleur, joue ici un rôle particulièrement décisif. On peut le comprendre aisément si l'on suppose d'abord que le travailleur ne possède pas ses moyens de production, comme c'est très clairement le cas en régime capitaliste et, en particulier, en régime capitaliste avancé où prévaut, comme dit Marx ailleurs, une « soumission réelle du travail au capital » ¹⁶³. En une telle situation, le travailleur, quoique formellement libre, est strictement obligé, parce qu'il est dépouillé de tout, de vendre sa force de travail au capitaliste. « Pour pouvoir fonctionner, explique Marx dans *Le Capital*, il lui faut ce milieu social qui n'existe que dans l'atelier du capitaliste » ¹⁶⁴. En effet, à un stade du développement des forces productives qui est tel que seule la manufacture peut permettre une production rentable, il s'avère littéralement impossible pour le travailleur de posséder lui-même des moyens de production aussi développés. Il se voit donc à la merci du capitaliste, qui peut seul posséder de tels moyens de production et se trouver par là même en mesure de lui extirper la plus-value de son travail, ainsi concédée pour des raisons purement économiques. De ce fait, on peut sans crainte de se tromper assurer que, dans un mode de production capitaliste, la situation économique est telle que l'instance économique exerce le rôle dominant dans le processus qui permet à la domination de classe de se perpétuer.

Par contre, si, dans le mode de production féodal, c'est l'instance politique qui exerce ce rôle dominant avec l'instauration d'un « rapport de maître à serviteur » reposant par définition sur des « raisons extra-

¹⁶² MARX (1867--), Livre III, tome III, pp. 171-172 ; les soulignés ajoutés par Balibar sont reproduits.

¹⁶³ MARX (1933], II G (b) à (d) ; cf. en particulier p. 204 et 219.

¹⁶⁴ MARX (1867--), Livre I, tome II, p. 50.

économiques », c'est justement que le travailleur peut parfaitement y posséder ses propres instruments de production. Dès lors, il pourrait aisément se passer de la classe féodale dominante si celle-ci, pour lui arracher quand même le produit de son surtravail, ne s'était résolue à déployer sa force militaire et politique et à institutionnaliser le servage, toutes choses qui se rattachent à ce que l'on désigne habituellement par « l'instance politique ». Ces travailleurs peuvent effectivement posséder eux-mêmes leurs instruments de production puisque rien, sur le plan strictement économique, ne leur interdirait de posséder la bêche ou le marteau, ou même la charrue ou le métier à tisser, que requiert la production rentable à ce stade plus élémentaire du développement des forces productives. Bref, l'instance (économique ou politique) qui occupera la place dominante paraît bel et bien déterminée en dernière instance par des conditions pouvant être rattachées à l'instance économique elle-même dans la mesure où elles concernent la possibilité de s'approprier des moyens de production, possibilité d'ailleurs qui dépend largement, en pratique, du développement des forces productives.

À vrai dire, Balibar et Poulantzas, dans leur manière même d'opposer les deux modes de production choisis en exemple, ont manifestement voulu donner à cet argument un tour, pourrait-on dire, un peu plus structuraliste. Ils ont pu le faire surtout de deux façons. D'une part, ils se sont efforcés de mettre en relief le parallélisme suggéré par Marx entre le « rapport de propriété », qui est un rapport juridique assurant à une classe dominante des droits sur la production, et la simple « possession » ou « appropriation réelle » par le travailleur de ses moyens de production ; ceci leur permettait de se demander si, dans les modes de production considérés, ces deux rapports relient de la même façon les mêmes termes, bref s'il y a homologie entre ces deux rapports ¹⁶⁵. D'autre part, en reprenant la fameuse distinction du Capital entre le travail nécessaire à la reproduction de la force de travail et le surtravail fait en sus de ce travail nécessaire, ils pouvaient s'interroger sur la possibilité de séparer « dans l'espace et dans le temps » ces deux parties du travail et parler alors, selon le cas, de la coïncidence (si la séparation est impossible) ou de la non-coïncidence (si la sépara-

¹⁶⁵ Cf. BALIBAR (1968), pp. 98-99 et aussi pp. 95-96 ; cf. POULANTZAS (1968), pp. 21-22 et 28.

tion est effective ou au moins possible) entre ce qui est alors appelé respectivement « procès de travail » et « procès de surtravail » ¹⁶⁶.

Ces distinctions faites, on pouvait observer que, avec le capitalisme, on a vite affaire à des moyens de production (comme par exemple la manufacture) si importants que le travailleur individuel se trouve dans l'absolue impossibilité de compenser le dénuement où le laissent des rapports de propriété défavorables, par une sorte d'appropriation réelle de ses moyens de production (comme la chose était au moins possible en régime féodal). Aussi, à l'intention de ceux à qui cette façon de traduire les choses apportait un éclairage plus satisfaisant, on pouvait souligner à bon droit que, dans le mode de production capitaliste, à l'encontre de ce qui prévalait dans le mode de production féodal, il y a homologie entre ces deux relations concernant également une sorte d'appropriation, en ce sens que, tant sur le plan de la propriété juridique que sur celui de l'appropriation réelle, le travailleur se trouve « séparé » de ses moyens de production et de son produit.

D'autre part, le caractère continu de la production capitaliste rend littéralement absurde toute tentative de séparer, dans l'espace ou dans le temps, le produit dû au travail nécessaire d'un travailleur de celui dû à son surtravail, car ces produits sont forcément fondus dans la production anonyme de l'entreprise capitaliste. Cette circonstance permet de parler d'une coïncidence du « procès de travail » et du « procès de surtravail », par contraste avec ce qui se passe dans un mode de production féodal où, comme la suite du texte de Marx le mettait en évidence ¹⁶⁷, le surtravail peut fort bien, s'il est prélevé sous forme de « rente en travail » à fournir sur la terre du maître, se trouver clairement séparé, dans l'espace et dans le temps, du travail que le serf doit effectuer sur son propre lopin de terre pour assurer sa propre subsistance.

Quoi qu'il en soit de l'intérêt de ces précisions supplémentaires, l'essentiel de l'argument de Balibar consistait à montrer que ni la dominance de l'instance politique en régime féodal, ni celle de l'instance économique en régime capitaliste ne sont dues au hasard, mais bien

¹⁶⁶ Cf. BALIBAR (1968), pp. 107-108.

¹⁶⁷ MARX (1867--), Livre III, tome III, pp. 172-173.

plutôt aux différences mêmes de la situation économique caractéristique de chacun des deux modes de production, peu importe, à vrai dire, que ces différences soient exprimées en termes d'homologie, de coïncidence, de possession de moyens de production, de techniques productives ou autrement. L'important est que, dans le mode de production féodal, la situation économique rendait littéralement impossible une dominance de l'instance économique, en ce sens que la pression des nécessités proprement économiques y aurait été bien incapable, à elle seule, de permettre aux classes dominantes de s'emparer du surplus produit par les travailleurs. Par contre, dans le mode de production capitaliste, cette situation rendait une telle dominance de l'instance économique tout à fait plausible parce qu'amplement suffisante pour permettre à une classe dominante d'exploiter des travailleurs forcément réduits à l'état de salariés. Aussi, compte tenu du rôle décisif reconnu aux caractéristiques économiques de chaque mode de production, Balibar et Poulantzas pouvaient-ils s'estimer autorisés à conclure que l'instance économique, si elle n'exerçait pas toujours le rôle dominant (contrairement à ce que prétendaient abusivement certains marxistes), devait en revanche toujours déterminer en dernière instance laquelle des instances est appelée à exercer ce rôle dominant.

Voilà, pour l'essentiel, l'argumentation assez séduisante que ces auteurs ont proposée pour surmonter les difficultés manifestes de la thèse qui affirmait la priorité du facteur économique tout en reconnaissant le rôle dominant, à certaines époques, des facteurs politique, juridique ou culturel. Pourtant, à y regarder de plus près, on se rend vite compte que cette argumentation repose sur une logique assez étrange et c'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Le cas des instances vs celui des équipes nationales de hockey

[Retour à la table des matières](#)

Pour l'apercevoir et constater l'insuffisance d'un tel argument, il suffira d'en appliquer la logique à un cas assez différent pour que le caractère grotesque de la conclusion engendrée permette de voir, comme à la loupe et mieux que par de pures considérations théoriques, ce qui lui manque pour le rendre concluant. Bien sûr les failles évidentes de l'argument appliqué aux rapports de forces entre équipes nationales de hockey qui nous servira ici d'exemple grossissant - quoique bien d'autres exemples équivalents auraient pu tout aussi bien faire l'affaire - n'auront d'intérêt que dans la mesure où elles nous obligeront à constater que des failles analogues minent au même titre la portée de l'argument quand on l'applique aux trois instances. Aussi, à la suite de cette discussion, il faudra, dans la troisième partie de la présente analyse, voir ce qu'il advient si l'on tente d'interpréter autrement l'argument en cause, en tenant compte en particulier de différences qui pourraient paraître décisives entre le cas des équipes de hockey et celui des instances. Mais voyons d'abord où se situe la faille logique avant de voir si on peut la contourner en repensant l'argument.

Cette faille sauterait vite aux yeux si, devant l'incapacité grandissante d'une équipe formée des meilleurs joueurs de hockey du Canada à s'affirmer vraiment devant des adversaires soviétiques, des partisans canadiens, dont on connaît la pieuse ferveur à l'égard de leur sport national, cherchaient à se consoler en assurant que, même si les Soviétiques ou encore les Suédois parvenaient à occuper provisoirement la position dominante dans ce sport, ce serait néanmoins les Canadiens qui en dernière instance auraient déterminé lequel des trois pays devait être appelé à occuper cette position, puisque ce serait leur incapacité à l'occuper eux-mêmes - dont on pourrait aisément rendre compte à partir d'une analyse structurale de l'évolution récente du hockey au

Canada - qui exigerait alors que cette position soit occupée par un autre pays.

Voyons d'abord pourquoi l'on peut affirmer que cette argumentation assez loufoque repose sur la même logique que l'argument ici considéré. Ce qui, avons-nous vu, constituait la clé de l'argument de Balibar, c'était qu'en régime féodal, les travailleurs pouvaient être possesseurs de leurs moyens de production et que, dès lors, il s'avérait impossible de les exploiter sans faire appel à des « raisons extra-économiques ». C'est donc l'absence, cruciale ici, de conditions objectives aussi contraignantes que la nécessité de recourir à des moyens de production trop complexes pour que les travailleurs puissent se les approprier, qui empêche l'instance économique d'exercer elle-même, en ce cas, un rôle dominant. Bref, c'est l'incapacité où se trouve l'instance économique d'exercer elle-même le rôle dominant, en régime féodal, qui est expliquée par cet argument. Comme par ailleurs il semble postulé quelque part qu'un rôle dominant doit être reconnu à une instance quelconque aussi inéluctablement qu'une position dominante doit être reconnue à une nation quelconque dans une discipline sportive donnée, on pouvait se consoler à l'idée qu'en dernière instance cette incapacité de l'économique à s'assurer pour elle-même le rôle dominant en régime féodal requérait du moins que ce rôle soit occupé par une autre instance. Qui ne voit qu'à un tel argument il manque une étape pour être concluant ? Car c'est une chose d'expliquer, structurellement si l'on veut, l'incapacité d'une instance (ou d'une équipe nationale) à occuper efficacement cette position dominante à un moment donné, c'en est une autre de rendre compte par là même du fait que c'est telle autre instance (ou telle autre équipe nationale) qui occupe cette position dominante.

Ceci, en tout cas, n'aurait pas échappé à ces chroniqueurs sportifs qui se piquent d'être plus objectifs que partisans. Ils auraient vite mis leurs lecteurs en garde contre le fâcheux chauvinisme qu'engendre souvent une frustration trop cruelle ; convaincus qu'il vaut mieux regarder la réalité en face que de continuer à s'illusionner, ils leur auraient probablement servi deux objections qu'il nous faut maintenant examiner successivement pour voir si elles ne s'appliqueraient pas également à l'argument concernant les trois instances. La première

objection mettrait en cause la portée explicative de l'argument, la seconde s'inquiéterait de sa troublante réversibilité.

Voyons d'abord la première de ces objections : elle consiste simplement à souligner que, si l'impuissance relative des Canadiens explique en partie le succès de ses adversaires, elle ne parvient en aucune façon à déterminer lequel de ces adversaires est appelé à occuper la place dominante ; de ce fait, l'argument n'a qu'une portée pour le moins décevante. On aura beau en effet scruter inlassablement les causes structurales de l'insuccès des Canadiens, on ne parviendra guère, fût-ce en dernière instance, à déterminer par là lequel des pays adversaires, l'U.R.S.S., la Suède ou un autre, risque d'occuper à sa place la position dominante. Sommes-nous plus heureux quand nous appliquons l'argument à nos trois instances ? Il ne le semble pas. Il suffit en effet de se rappeler le texte de Poulantzas cité plus haut, « l'économique n'est en fait déterminant que dans la mesure où il attribue à telle ou telle instance le rôle dominant », pour être amené à penser que l'argument ne saurait être vraiment intéressant « que dans la mesure où » il nous permet d'établir avec quelque certitude laquelle des deux autres instances (politique ou idéologique) est appelée à détenir la place dominante quand l'instance économique s'avère structurellement incapable de l'occuper elle-même. Or il ne semble pas que ce soit ici le cas.

En effet, pour établir sa thèse, Balibar recourt avant tout à deux passages du *Capital* qui ont l'avantage de se référer tous deux aux caractères distinctifs du mode de production féodal qui prévalait au moyen âge. Dans les deux cas, Marx reconnaît le fait que les conditions objectives qui caractérisaient ce mode de production sont différentes de celles ayant cours dans le mode de production capitaliste et qu'en conséquence l'impact des conditions économiques est en apparence moins évident en régime féodal qu'en régime capitaliste. Jusqu'ici tout va bien ! Les choses se gâtent cependant quand on observe ce qui suit : dans l'un de ces textes, celui sur la rente en travail cité ci-dessus, il paraît clairement indiqué, conformément à la version de l'argument retenue ici, que c'est l'instance politique qui doit y exercer le rôle dominant, puisque c'est à la force politique qu'il faut recourir pour imposer un « rapport de maître à serviteur », pour lier le serf « à la glèbe » et pour lui arracher une « rente en travail » ; par contre, l'autre

texte suggère plutôt que c'est l'instance idéologique qui, dans la société féodale du moyen-âge, jouerait le rôle principal. Lisons ce dernier texte tiré d'une note infrapaginale du fameux chapitre sur le fétichisme de la marchandise :

Tout d'abord, il est étrange qu'il plaise à certaines gens de supposer que quelqu'un ignore ces manières de parler vieilles et usées sur le moyen âge et l'antiquité. Ce qui est clair, c'est que ni le premier ne pouvait vivre du catholicisme, ni la seconde de la politique. Les conditions économiques d'alors expliquent au contraire pourquoi là le catholicisme et ici la politique jouaient le rôle principal. ¹⁶⁸

C'est donc maintenant l'influence dominante du catholicisme et par conséquent de l'instance idéologique que les conditions économiques parviendraient en dernière instance à expliquer, par opposition d'ailleurs à l'influence dominante du politique qui, elle, se devait de prévaloir dans l'antiquité plutôt qu'au moyen âge.

Cette gênante surdétermination de l'instance à laquelle le rôle dominant est censé échoir se manifeste encore plus clairement dans le traitement de la question proposé par Poulantzas. Celui-ci nous assure d'abord, à la page 9 de son Introduction, que « Marx nous indique comment, dans le mode de production féodal, c'est l'idéologie - sous sa forme religieuse - qui détient le rôle dominant, ce qui est rigoureusement déterminé par le fonctionnement de l'économie dans ce mode » ¹⁶⁹. Toutefois, à la page 28 du même texte, il n'en souligne pas moins combien Marx avait raison d'appeler « féodal » ce mode de production puisque ce terme a une connotation politique et que « le politique revêt souvent dans le mode de production féodal le rôle dominant » ¹⁷⁰. Pourtant on ne saurait s'étonner de cette situation qui n'a que l'apparence de la contradiction : une seule chose a été clairement établie, c'est que l'instance économique ne pouvait être dominante au moyen âge et qu'en conséquence chacune des deux autres instances pouvait alors librement occuper une position dominante en quelque sorte laissée vacante.

¹⁶⁸ MARX (1867--), Livre I, tome I, p. 93 (en note). Ce passage est suivi du passage cité en note 3 ci-dessus.

¹⁶⁹ POULANTZAS (1968), p. 9 ; le souligné est ajouté.

¹⁷⁰ Ibid., p. 28, note 17 (c).

Il n'est donc nullement question ici de dénoncer une présumée contradiction chez Balibar ou Poulantzas, puisqu'on pourrait aisément concilier ces diverses affirmations : rien n'empêche en effet que, dans un même mode de production, tantôt le politique, tantôt l'idéologique exercent le rôle dominant. Toutefois, qui ne voit que cette conciliation se fait au prix de la précision, de la rigueur et de la portée qu'on paraissait vouloir attacher à un argument qui nous annonçait pouvoir expliquer quelle instance exerce le rôle dominant, alors qu'il se contente tout au plus d'expliquer que ce rôle soit occasionnellement exercé par une instance autre que l'instance économique ? Rien n'empêche - et ce serait encore plus évident s'il n'y avait que trois équipes nationales comme il n'y a (du moins à l'intérieur de l'argument) que trois instances - que les déboires des Canadiens puissent tantôt favoriser la domination des Soviétiques et tantôt celle des Suédois ; mais, nul ne s'avisera de penser qu'en disant cela il ait expliqué quoi que ce soit !

À plus forte raison, on aurait tort de reprocher trop vite la chose à Marx lui-même, à qui il ne faudrait pas imputer toutes les thèses des marxistes d'aujourd'hui. Car, sans prétendre à une théorie précise sur le rapport d'instances bien définies, Marx s'est contenté, dans un cas, d'affirmer, à propos de la genèse de la rente foncière féodale, que les formes politiques spécifiques sont fonction des conditions économiques spécifiques où elles s'insèrent, et, dans l'autre cas, de rappeler l'omniprésence des conditions matérielles à un contradicteur auquel il avait bien voulu concéder, sans y attacher trop d'importance à vrai dire, qu'à en croire des « manières de parler vieilles et usées », le catholicisme a régné sur le moyen âge et la politique sur l'antiquité.

Qu'en est-il maintenant de la deuxième objection qu'aurait fait valoir notre chroniqueur sportif ? Elle serait née chez lui d'une inquiétude de ce que l'argument ne se retourne contre ses inventeurs du fait qu'il puisse être utilisé par l'adversaire. Qu'advierait-il en effet si des partisans soviétiques se mettaient à leur tour à soutenir que c'est au contraire leurs favoris qui en dernière instance déterminent quelle équipe doit occuper la position dominante, puisque c'est leur incapacité toute provisoire de l'occuper eux-mêmes, du moins jusqu'à maintenant, qui a déterminé en dernière instance les Canadiens à occuper

provisoirement cette position. Un argument n'en est pas vraiment un, qui permet indifféremment de prouver une thèse et la thèse opposée. C'est pourquoi il paraît légitime après s'être inquiété de l'incomplétude de l'argument de s'inquiéter maintenant de sa totale réversibilité.

En va-t-il de même si on applique maintenant l'argument à nos trois instances ? Les défenseurs de la priorité de l'instance économique pourraient-ils se faire voler sans plus leur argument par d'éventuels apologistes de la priorité d'une autre instance ? Il semble bien que oui ; car pourquoi l'argument ne pourrait-il pas être utilisé tout aussi bien, par exemple, par des disciples d'Auguste Comte qui, dans leur désir de moderniser la pensée de leur maître, pourraient bien se mettre en frais de défendre en son nom l'idée que l'instance idéologique détermine en dernière instance laquelle des trois instances doit exercer temporairement le rôle dominant. Il leur suffirait, à eux aussi, d'un peu d'imagination et d'un grand pouvoir d'autopersuasion pour se convaincre que l'argument démontre la thèse. Ils n'auraient, par exemple, qu'à s'appuyer sur le fait que, dans certaines sociétés primitives, les conditions mentales sont telles qu'un sorcier peut, par une voie purement idéologique c'est-à-dire par la maîtrise qu'il exerce sur l'univers des idées, imposer sa domination idéologique à un peuple qui lui est intellectuellement soumis, alors que, ces conditions une fois transformées en vertu d'une croissance de l'esprit critique et scientifique (selon un processus qui pourrait fort bien se prêter à une analyse structurale), il devient nécessaire de faire appel à des raisons extra-idéologiques d'ordre politique (par exemple, la terreur) ou d'ordre économique (par exemple, le jeu des intérêts bourgeois) pour assurer le maintien d'une certaine orthodoxie idéologique. Une telle observation ne prouverait-elle pas - pour peu qu'on ne se mette pas brusquement à se faire exigeant sur le plan logique - que ce sont des considérations idéologiques qui, en dernière instance, déterminent laquelle des instances doit occuper la position dominante. On pourrait aisément mettre en branle la même logique pour « établir » la priorité de l'instance politique ou d'à peu près ce qu'on voudra. Il suffirait en effet pour y arriver d'établir l'inefficacité d'un facteur et d'attribuer furtivement à ce facteur la responsabilité « en dernière instance » de l'efficacité d'un autre facteur auquel on est forcé de recourir, pour peu que l'on suppose inéluctable un résultat qu'il faut bien expliquer alors par un facteur ou par un autre.

Trois différences à ne pas négliger

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois on pourrait ne pas accepter, à propos de l'argument de Balibar, l'interprétation proposée ci-dessus ; on pourrait en particulier penser que, même si sa logique, appliquée aux équipes de hockey, est d'une absurdité manifeste, il n'en va pas de même quand on l'applique aux trois instances, compte tenu du caractère plus subtil du concept « d'instance ». Aussi, puisque la discussion précédente n'a utilisé l'exemple du hockey que pour illustrer une difficulté logique qui n'a d'intérêt pour nous que dans la mesure où elle affecte également l'argument appliqué aux instances comme telles, il peut être utile en contre-épreuve de cette discussion d'examiner les aspects par où le cas des instances s'avère particulièrement différent de celui des équipes de hockey pour voir si ces différences n'autorisent pas une interprétation à la fois plus subtile et plus acceptable de l'argument. De ce point de vue, trois différences peuvent paraître significatives : contrairement aux équipes de hockey, les instances, premièrement ne sont pas compétitives entre elles, deuxièmement pourraient ne pas être symétriquement comparables et troisièmement devraient être profondément enchevêtrées les unes dans les autres.

Passons vite sur la première différence qui n'affaiblit certainement pas l'objection soulevée ici contre l'argument de Balibar. Il est vrai que nos trois instances ne sont nullement en compétition et qu'on doit même les imaginer articulées entre elles, de manière à ce que leurs effets soient coordonnés au sein d'une même formation sociale. Mais tout ce que l'on peut conclure de cette observation, c'est qu'appliqué aux instances, l'argument a encore moins de force qu'appliqué au hockey : s'il y avait en effet un vague sens à affirmer que l'incapacité des Canadiens est pour quelque chose dans la montée des Soviétiques, c'est précisément qu'on avait affaire à un jeu compétitif où ce qui est perdu par les uns est gagné par les autres ; avec des instances qui ne sont nullement en compétition, il n'en va même plus ainsi, puisque

rien n'empêche que l'incapacité de l'instance économique ne s'accompagne d'un affaiblissement de l'action des autres instances, auquel cas l'argument n'aurait même plus le sens vague et ambigu qu'il conserve quand on l'applique au hockey.

Les deux autres différences par contre sont beaucoup plus importantes et vont nous obliger à reprendre le problème à sa base. Jusqu'ici nous avons supposé que les trois instances considérées étaient en quelque sorte symétriques entre elles ; cette supposition reposait tacitement sur le fait qu'elles sont censées occuper tour à tour une position dominante où elles semblent se relayer comme des pièces équivalentes d'une structure complexe. Par contre, puisque l'une de ces instances est seule supposée exercer une détermination de dernière instance, c'est donc que, de ce point de vue du moins, elle n'est pas tout à fait symétrique aux deux autres. Tout le problème est là. L'argument est-il capable de rendre compte de ce rôle privilégié de l'instance économique ou se contente-t-il de le postuler au départ ?

Voilà ce qu'il nous reste à examiner ; mais, pour l'instant, il faut reconnaître que, si l'instance économique n'est pas symétrique aux deux autres, on ne peut plus redouter que le disciple de Comte de tantôt s'approprie l'argument pour le mettre au service d'une théorie attribuant la priorité à l'instance idéologique : l'argument ne serait plus réversible, puisque seule l'instance économique serait présumée apte à exercer une détermination de dernière instance. De plus on pourrait même penser que les autres instances sont subordonnées à l'instance économique de telle manière que les conditions économiques pourraient, pour des raisons précises, exiger tantôt une intervention politique, tantôt une intervention idéologique comme seul moyen efficace de satisfaire les exigences impérieuses d'une instance économique ainsi privilégiée : dès lors, il y aurait un sens à dire que cette dernière détermine laquelle des deux autres instances doit s'imposer. La double objection de notre chroniqueur sportif ne s'appliquerait donc plus au cas des instances et l'argument de Balibar échapperait aux difficultés logiques soulevées ici, non pas toutefois sans en avoir payé le prix sous forme de reconnaissance explicite du fait que la priorité de l'économie est purement postulée et que, par conséquent, si la détermination en dernière instance revient toujours à l'instance économique,

c'est simplement parce qu'on se refuse absolument à envisager qu'elle puisse revenir à une autre instance.

Il est temps donc de préciser davantage le rapport (symétrie ou dissymétrie hiérarchique) qu'entretiennent entre elles ces trois instances, car peut-être leur vocation comparable à l'exercice d'une dominance temporaire nous a-t-elle incité à leur prêter à tort une trop grande autonomie. Il importe donc de bien voir ce qu'il en est de cette dominance et pour cela il convient de bien distinguer dominance et domination, qui sont deux relations elles-mêmes subtilement interreliées dans notre problème. La dominance caractérise la relation (plutôt abstraite) des instances entre elles quant à l'importance des rôles qui leur sont respectivement attribués à tel ou tel moment de l'histoire. La domination par contre caractérise la relation (très concrète) des classes sociales entre elles quant à la possibilité où est l'une de mettre l'autre à son service, c'est-à-dire de l'exploiter. Il ne faut donc pas confondre ces deux relations qui, dans l'argumentation que nous discutons ici, occupent chacune une place distincte, puisque la domination (d'une classe) constitue le phénomène historique fondamental qui doit être expliqué en définitive et que la dominance (d'une instance) est un élément essentiel de l'explication apportée.

Cette distinction faite, revenons à l'exemple historique concret qui nous a guidés dans l'intelligence de cet argument, soit celui du régime féodal. En un tel régime, une classe de maîtres domine une classe de serfs et nous admettrons ici que l'instrument essentiel de cette domination est foncièrement de caractère politique. Nous pourrions être tentés de traduire aussitôt la chose en assurant que, dans une telle société, l'instance politique est clairement dominante, puisque nous avons admis que c'est une intervention proprement politique qui a rendue possible la domination qu'il s'agissait d'expliquer. Toutefois, avant de clore l'examen de cet aspect de la question, il vaut mieux en clarifier les autres éléments encore obscurs et se demander tout de suite ce qui rend compte en dernier ressort de cette domination, dont on sait seulement qu'elle est immédiatement assurée par une intervention de caractère politique. Face à cette question, il faut opter entre deux types de réponse qui a priori paraissent également légitimes :

réponse de type A :	la classe dominante (entendons ici la classe qui exerce la domination) est toujours mue par des intérêts économiques qui la poussent à s'enrichir au dépens de la classe dominée, en arrachant à cette dernière tout ce que celle-ci peut produire en sus de ce qui est nécessaire à sa reproduction ; c'est pourquoi elle recourt ici à la force politique qui lui est alors nécessaire pour atteindre cette fin.
réponse de type B :	la classe dominante n'est pas mue forcément par des intérêts économiques ; elle peut imposer par la force sa domination à une classe dominée, parce que ses membres estiment normal de voir reconnue leur supériorité par ceux d'une autre classe, dont la soumission à tous les niveaux garantit une stabilité sociale qui leur est favorable.

Formulées comme telles, ces réponses paraîtraient, bien sûr, assez naïves ; mais l'important ici est seulement de bien voir qu'elles traduisent deux grandes orientations possibles de l'explication, entre lesquelles les défenseurs de l'argument de Balibar paraissent osciller selon qu'ils veulent mettre l'accent sur la détermination en dernière instance ou sur la dominance d'une autre instance.

Pourtant, les deux réponses étant, pour l'essentiel, exclusives l'une de l'autre, il faut opter entre elles et indiquer clairement la place que l'on accorde aux intérêts économiques dans l'explication de la domination exercée par une classe comme la classe des seigneurs féodaux. Or, si nous adoptons une réponse de type A en mettant l'accent sur le caractère décisif des intérêts économiques, il n'y a plus guère de sens à soutenir encore que l'instance politique est alors dominante. Il paraît bien plus juste de dire plutôt que l'instance économique est manifestement dominante, bien que son action en régime féodal ne s'exerce qu'indirectement en mettant la force politique au service de ses fins propres. Et si nous répondons de la même façon dans le cas de chaque

société où la domination n'est pas directement de caractère économique, nous revenons très exactement à la thèse - qui, pour éviter toute équivoque, sera désignée ici du nom de « panéconomique » - de ceux qui entendent tout expliquer dans l'histoire à partir d'un déterminisme économique fondamental.

Les défenseurs les plus extrémistes d'une thèse panéconomique n'ont sûrement pas pu penser un seul instant que leur thèse pouvait impliquer que les « intérêts économiques » évoqués par eux s'exerçaient toujours grâce à de subtils mécanismes purement économiques comme ceux qui, avec le capitalisme, ont permis à une classe dominante de satisfaire efficacement sa voracité par la seule vertu de la « libre » activité économique des travailleurs salariés. Bien au contraire, ce qu'on a surtout reproché aux adeptes d'une telle doctrine, c'est bien plutôt d'avoir tendance à ravalier au rang de simples spoliations trop de pratiques sociales souvent complexes et en particulier les pratiques parfois très raffinées caractéristiques de plusieurs sociétés primitives. Le simple fait de montrer que ces prétendues spoliations étaient effectuées grâce au recours à la force brutale ou en vertu d'astucieuses tromperies collectives n'aurait certes pas amené personne à soutenir que l'instance politique ou idéologique, selon le cas, doit alors être considérée comme dominante ; il aurait en effet paru bien plus juste de dire que, dans l'esprit de cette lecture panéconomique, l'instance économique est toujours dominante, même si, selon les circonstances historiques, elle peut agir en mobilisant à son service tantôt des forces politiques et tantôt des pressions idéologiques.

On ne gagnerait d'ailleurs rien à soutenir le contraire, puisque tout le problème que l'argument de Balibar devait éclairer tenait au fait que cette thèse panéconomique, parfaitement cohérente sur le plan logique, s'est révélée de plus en plus intenable à mesure que se sont développées les réflexions historiques et anthropologiques auxquelles d'ailleurs plusieurs auteurs marxistes ont contribué ¹⁷¹. Marx d'ailleurs avait lui-même adopté assez souvent des positions nuancées sur le su-

¹⁷¹ Cf. sur ce point, par exemple, GODELIER (1969), vol. II, section III, en particulier : p. 142 (note 26) ; cf. aussi CASTORIADIS (1975), en particulier : pp. 33 à 39. (Ce dernier a, sur cette base entre autres, pris ses distances par rapport au marxisme).

jet ; ainsi par exemple, dans la section des Grundrisse portant sur « les formes antérieures à la production capitaliste », il assure que chez les anciens « la richesse n'apparaît pas comme le but de la production. La recherche, ajoute-t-il, porte toujours sur le mode de propriété le plus susceptible de former les meilleurs citoyens » ¹⁷². Engels enfin, qui est pourtant pour beaucoup dans l'orientation panéconomique donnée à la pensée de Marx, n'en estime pas moins, dans la lettre même où il exposait à Bloch les idées qui ont engendré toute cette discussion, que l'on a, sur ce plan, exagérément durci sa pensée et celle de Marx :

C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque. ¹⁷³

Quoi qu'il en soit de l'interprétation exacte à donner aux contributions de Marx et de Engels, les approches trop massivement « économistes », à tort ou à raison, sont apparues intolérables aux marxistes contemporains. C'est pourquoi s'est imposée à eux la nécessité de reconnaître le fait que des causes politiques ou idéologiques pouvaient, dans certaines sociétés, s'avérer plus décisives que les causes économiques ou, si l'on préfère, la nécessité de reconnaître la prédominance temporaire d'instances non-économiques dans l'étude de ces sociétés. Comme ils ne pouvaient pour autant abandonner allégrement l'idée, si profondément associée au marxisme, d'une certaine priorité toujours reconnue à l'instance économique, il s'agissait pour eux - et en particulier pour Balibar et Poulantzas - de montrer qu'on pouvait relier fermement les deux bouts de la chaîne. De là l'affirmation du rôle occasionnellement dominant des instances non-économiques, mais une telle affirmation demeure vaine si elle doit être immédiatement neutralisée par une réponse du type A à la question de l'explication en dernier ressort, car cette réponse nous renvoie tout droit, comme on vient de le voir, au « panéconomisme » le plus intransigeant.

¹⁷² MARX (1939), tome 2 bis, pp. 21-22.

¹⁷³ ENGELS (« 1890 »), p. 240.

Restait à se tourner vers une réponse du type B et à prendre ainsi au sérieux les conclusions anthropologiques sur le caractère souvent décisif des facteurs non-économiques ; mais, du coup, l'on aurait reconnu, en optant pour ce genre de réponse, l'autonomie respective des instances ou leur caractère symétrique et non hiérarchisé - si l'on préfère recourir à une formulation plus en harmonie avec la présentation assez structuraliste de l'argument de Balibar. Sans doute pourrait-on soutenir encore que l'instance économique est plus souvent dominante dans l'histoire, sans doute pourrait-on soutenir que son action doit se faire sentir plus profondément que celle des autres, sans doute pourrait-on même soutenir que cette action, quand elle s'exerce de façon prioritaire, est plus décisive ou plus durable dans l'histoire, mais il ne serait plus possible alors de postuler qu'elle détermine l'action des autres instances en les mettant à son service en un sens qui ne pourrait pas être également applicable en principe aux autres instances. Ainsi le fait que des travailleurs « possèdent » ou « ne possèdent pas » leurs moyens de production peut expliquer que l'instance économique ne puisse pas ou puisse respectivement rendre compte des rapports sociaux essentiels par des voies purement économiques, mais ce fait n'a plus rien à voir avec la dominance éventuelle de l'instance politique ou de l'instance idéologique. Il peut expliquer, tout au plus que la voie est alors ouverte à la dominance de l'une ou de l'autre sans pouvoir déterminer laquelle ; bref, la comparaison avec le cas des équipes de hockey reprend tous ses droits. Reposant sur une distinction plutôt chancelante entre « détention du rôle dominant » et « détermination en dernière instance », l'argument ne peut vraiment mettre en évidence la moindre détermination en dernière instance s'il accepte de prendre au sérieux le fait que les diverses instances peuvent effectivement détenir tour à tour le rôle dominant. Par contre, interprété de manière à concéder à l'instance économique une position suffisamment privilégiée pour que prenne sens l'exercice d'une telle « détermination », il étouffe, par là même, toute possibilité de laisser les autres instances occuper une position significativement dominante.

Tout ce débat cependant paraîtra bien artificiel à ceux, historiens ou anthropologues en particulier, qui seront agacés d'entendre parler ici de symétrie entre instances, comme si l'on pouvait définir et circonscrire, pour en faire les pièces d'un puzzle théorique, des « instances » qui, dans la réalité sociale qu'ils étudient, apparaissent toujours

étroitement enchevêtrées. C'est d'ailleurs là une chose dont les marxistes plus que quiconque sont avertis, eux qui répugnent tant en général à voir le politique dissocié de l'économique ou vice versa. En ceci on aura bien raison de souligner la différence entre les instances et les équipes de hockey et c'est là, du reste, la troisième différence annoncée plus haut, qui est peut-être même la plus importante. Mais, il faut bien le reconnaître, c'est Balibar, Poulantzas et d'autres disciples ou continuateurs d'Althusser qui ont tenu à insister ainsi sur les rapports précis qu'ils voulaient établir entre ces instances. Il leur aurait d'ailleurs été bien difficile de faire autrement sans mettre en péril l'argument qu'ils entendaient défendre, car à mesure que l'on multipliera les relations d'interdépendance entre les divers facteurs économiques, politiques, juridiques, culturels et autres à l'œuvre dans l'histoire, à mesure qu'on fera voir combien il est difficile de cerner ces niveaux d'intelligibilité auxquels on a cru pouvoir faire correspondre des instances à l'œuvre dans une formation sociale, à mesure qu'on dégagera cette inextricable complexité, on mettra en évidence l'ineptie d'une tentative pour faire de ces instances les éléments supposément définis d'une structure, entre lesquels seraient repérables des relations de priorité et même de subtiles distinctions opposant relation de dominance à relation de détermination en dernière instance.

En somme, entre l'affirmation de principe d'un déterminisme fondamentalement économique et la reconnaissance de la diversité des conditionnements pouvant rendre compte de la variété des sociétés historiques, on ne peut indéfiniment éviter de choisir. Rien cependant ne saurait interdire à qui que ce soit de postuler, à titre de principe heuristique, qu'en dernière instance une détermination économique doit s'affirmer, même si l'étude de diverses sociétés historiques témoigne clairement de la dominance temporaire au moins apparente de facteurs politiques ou idéologiques. Ce postulat en vaut bien un autre et, de plus, il vaut toujours mieux expliciter franchement un postulat que de le dissimuler. Mais justement, tout ce que l'argument de Balibar peut apporter de plus à la simple affirmation d'un tel postulat, c'est une transposition conceptuelle qui, d'une part, en durcit les termes et, d'autre part, finit par faire croire au lecteur que ce qui ne saurait être qu'un postulat se donne plutôt comme la conclusion bien établie d'un argument dont on admire la subtilité. Bref, la fonction de l'argument

serait de dissimuler la nature du postulat en question ou, si l'on préfère, de jeter subtilement de la poudre aux yeux du lecteur.

Pourquoi réduire la portée de la contribution de Marx ?

[Retour à la table des matières](#)

Il paraît, en tout cas, plus conforme à l'esprit de la pensée de Marx de poursuivre la recherche historique et socio-économique que cet auteur a su lancer sur une voie nouvelle et féconde en mettant partout en évidence l'efficace de facteurs -de caractère souvent économique, il est vrai - que l'histoire conventionnelle avait avant lui trop tendance à négliger. On ne voit guère pourquoi, en effet, il faudrait, au préalable, assurer des droits privilégiés à l'instance économique et circonscrire le champ où pourrait encore s'exercer la dominance chichement reconnue à d'autres instances.

Il est par exemple indubitable, et Marx l'a rendu manifeste, que l'idéologie libérale de l'Angleterre du XIXe siècle ne se comprend que si l'on tient compte de l'intérêt économique de la classe bourgeoise à qui la révolution industrielle venait d'octroyer les forces productives nécessaires pour vendre ses produits partout dans le monde. Pourtant la révolution industrielle elle-même était explicable largement à partir de phénomènes culturels comme la diffusion des sciences ou politiques comme certaines victoires militaires. Marx lui-même n'a-t-il pas montré, dans son chapitre sur l'accumulation primitive ¹⁷⁴, que la mise en place des rapports économiques bourgeois, qui était une condition préalable de cette révolution industrielle, s'explique, pour une bonne part, à partir de divers coups de force de caractère politique.

Ce n'est pas là renoncer à l'idée de l'omniprésence du facteur économique, puisqu'il est tout aussi évident que ces phénomènes politiques ou culturels pourraient à leur tour être expliqués à partir d'autres

¹⁷⁴ MARX (1867--), Livre I, tome III, huitième section.

considérations économiques, et ainsi de suite. Comme dans le cas de ces « preuves » de l'existence de Dieu qui s'en tiennent à invoquer une sorte de cran d'arrêt absolu dans l'enchaînement des causes, on ne conclut hâtivement à la cause première, on ne s'accroche dogmatiquement à la dernière instance que dans la mesure où l'on trouve un peu démoralisant de laisser la chaîne causale se prolonger trop longtemps. Pourtant au lieu de s'empresse de bloquer la recherche sur une dernière instance et de fixer les rapports de ces instances avant d'avoir pu en préciser la nature, il vaudrait mieux s'efforcer de poursuivre la recherche de Marx, sans trop se préoccuper des diverses orthodoxies qui cherchent à la monopoliser. De cette façon seulement pourra-t-on contribuer à analyser, en respectant son extrême complexité, ce tissu social au sein duquel se dessinent des rapports de compatibilité et d'incompatibilité qui sont décisifs pour le développement historique de l'humanité.

C'est de cette façon aussi, semble-t-il, que pourra se dégager, à partir de la pratique historique elle-même, le véritable sens de la thèse de Marx sur les conditions matérielles. On pourrait par exemple montrer, comme Fernand Braudel a si magistralement entrepris de le faire ¹⁷⁵, que certaines conditions historiques, qui sont souvent des conditions économiques, constituent des strates qui ne bougent pas aisément et qui, dès qu'elles sont mises en mouvement, entraînent, au niveau politique et culturel, des transformations importantes et rapides qui permettent de satisfaire à nouveau aux règles de compatibilité. Des transformations idéologiques et politiques, par contre, ne parviendraient souvent que petit à petit et de façon incertaine à modifier ces conditions matérielles au mouvement plus lourd. Mais cette discussion de ce qui paraît être le véritable sens de la contribution de Marx ne sera pas poursuivie ici. Il aura suffi de montrer qu'elle ne peut avoir lieu que si l'on renonce au dogmatisme sécurisant des abstractions, sans trop s'inquiéter de savoir sur quelle instance finirait par aller s'épuiser la remontée théorique fictive que nous sommes toujours tentés d'effectuer vers la fascinante origine des déterminismes sociaux.

¹⁷⁵ Cf. BRAUDEL (1969), en particulier : section I et pp. 41 et ss. ; sur le rejet du « facteur dominant », cf. pp. 20-21, 191, 193,...

Troisième partie : Histoire

Chapitre VI

Ambivalence et pertinence de la philosophie marxiste de l'histoire

[Retour à la table des matières](#)

Il y a quelques années, dans certains milieux philosophiques francophones influents, il 'aurait paru malvenu de parler de la « philosophie marxiste de l'histoire » tant il paraissait acquis que le matérialisme historique devait être considéré comme une science, étant souvent même considéré comme la science de l'histoire. Bref, ce qui paraissait fournir la clé de l'analyse de l'évolution des sociétés ne pouvait décemment être ravalé au rang de philosophie de l'histoire et devenir ainsi une illustration parmi d'autres d'un « genre littéraire » qui, il faut bien le reconnaître, éveille de nos jours plus de méfiance que d'enthousiasme.

Pourtant, il y a fort à parier qu'une personne non-prévenue, sommée d'illustrer sur le champ, à l'aide de quelques exemples, l'influence présumément toujours importante à notre époque des grandes philosophies spéculatives de l'histoire, serait aussitôt amenée à répondre que l'immense intérêt encore suscité par la vision marxiste de l'histoire constitue l'une des plus remarquables manifestations d'une telle in-

fluence, et même ne parviendrait pas sans quelque embarras à pousser, ne fût-ce que jusqu'au deuxième, la liste des exemples supposés pertinents.

Son embarras, il est vrai, ne serait pas insurmontable et il paraîtrait bientôt légitime de faire également une place à cette philosophie du progrès, qui, à n'en pas douter, continue de hanter l'imagination et de véhiculer une représentation de l'histoire comme marche en avant symbolisée par le processus cumulatif du développement des sciences et des techniques. On pourrait même ajouter que ces deux façons de se représenter l'histoire, sans être les seules auxquelles on puisse se référer à notre époque, occupent ensemble une position tout à fait privilégiée parmi les philosophies de l'histoire en ce qu'elles sont assez typiques des deux grandes traditions qui, au XIX^e siècle, avaient permis à ce « genre littéraire » de connaître ses heures de gloire. En effet, la tradition germanique et la tradition française en philosophie de l'histoire différaient en ceci que la seconde - illustrée par Condorcet, Saint-Simon et Comte - appuyait ses conclusions sur les vertus reconues à l'éducation de l'humanité comme facteur déterminant dans le développement d'une conscience sociale éclairée et guidée par la science, alors que la première - magistralement mise en forme par Hegel - se faisait plus méfiante à l'égard des agents historiques mus bien plus à ses yeux par leurs passions et leurs intérêts que par les lumières de la science, et entendait plutôt s'en remettre pour rendre compte du mouvement historique à un processus laborieux dont le philosophe, mais non les agents qui y contribuaient à leur insu, pouvait entrevoir l'orientation et les résultats significatifs.

Marx était à la fois trop lucide à propos des véritables mobiles des agents historiques et trop familier avec les thèses hégéliennes pour ne pas, sur ce plan, s'être franchement inscrit dans cette tradition germanique, ce qui lui permettait d'ailleurs de regarder d'assez haut les socialistes français qui eux n'avaient rien compris à Hegel et croyaient naïvement que la diffusion des sciences et l'application de leurs méthodes à l'analyse des phénomènes sociaux allaient avoir un impact suffisant pour assurer le triomphe de la société à laquelle ils aspiraient. Aussi, que l'on parle carrément de philosophie de l'histoire à propos de la conception de Marx ou que l'on évite soigneusement de la présenter comme une philosophie de peur que cela ne soit perçu

comme l'aveu d'une sorte d'incapacité théorique à emporter une adhésion bien ferme, on reconnaîtra aisément qu'il y a chez Marx une théorie de l'histoire connue depuis Engels sous le nom de « matérialisme historique » qui, au premier coup d'œil du moins, s'apparente davantage à une tradition hégélienne bien germanique qu'à une tradition française, fût-elle socialiste.

Il faudrait pourtant se garder de sous-estimer de ce fait l'originalité de la pensée de Marx à l'égard de celle de Hegel. Nul besoin en effet de donner dans l'exégèse althussérienne de l'idée de renversement, pour constater que la « remise sur ses pieds » de la dialectique hégélienne constituait bel et bien une transformation décisive d'une approche jugée trop idéaliste : le matérialisme perçu comme mode d'analyse, la place privilégiée accordée aux facteurs économiques, la méfiance instinctive à l'égard d'arguments jugés trop essentialistes, le souci de ne pas perdre de vue, fût-ce au milieu de développements hautement théoriques, les données concrètes susceptibles d'illustrer une analyse, même le ton railleur ou désinvolte adopté pour parler des traditions les plus respectées d'une époque encore fortement attachée à ses traditions, tout contribuait à conférer au discours de Marx cette étonnante modernité qui explique, en bonne part, non seulement le fait qu'il ait relégué dans un lieu accessible aux seuls théoriciens de la philosophie le discours plus ontologique de Hegel, mais encore le fait qu'il soit reçu comme un point de référence tout actuel en regard duquel le discours de Comte ou celui de Proudhon ne parviennent pas à faire le poids, handicapés qu'ils sont par ce petit air dix-neuvième qui leur injecte une sorte de respectabilité sans autorité.

Sans vouloir confondre, donc, le matérialisme historique avec la philosophie hégélienne de l'histoire, il est légitime de se demander s'il faut le considérer comme une autre philosophie de l'histoire plus intéressante peut-être et plus actuelle sans doute, ou bien comme un discours d'un tout autre type que les efforts d'Althusser auraient voulu faire reconnaître comme « la » science de l'histoire, c'est-à-dire comme le canevas forcé de toute recherche historique à prétention scientifique. En réponse à cette légitime question, je soutiendrai ici, sommairement, une triple thèse : 1) le matérialisme historique comporte tous les caractères d'une philosophie de l'histoire (qu'on rattacherait de prime abord à la tradition germanique) et rien, sur ce plan, ne

justifierait de le présenter comme une science ; II) cette philosophie toutefois est suffisamment ambivalente pour qu'on ait pu - avec de bonnes raisons - y voir tantôt une philosophie de l'histoire fort différente et beaucoup plus proche de la tradition française, tantôt une hypothèse scientifique d'ailleurs assez malmenée par les tentatives de vérification auxquelles on l'aura soumise, tantôt une théorie beaucoup moins « spéculative » (sinon vraiment scientifique) et portant sur la pratique de l'histoire comme science ; III) ce caractère ambivalent est pour beaucoup dans la pertinence que l'on reconnaît avec raison à notre époque à la théorie marxiste de l'histoire ; d'une part, en effet, c'est dans la mesure où elle sert de toile de fond à une approche féconde de la pratique de l'historien que la vision marxiste de l'histoire, ou ce qui en subsiste encore, est parvenue à s'imposer philosophiquement et d'autre part, c'est inversement dans la mesure où elles laissent entrevoir la possibilité de déboucher sur une théorie globale de l'histoire qu'ont pris une sorte de résonance nouvelle les réflexions plutôt éparpillées et assez sommaires auxquelles se résume l'exposé de cette approche - effectivement assez neuve pour l'époque - de la pratique historique.

Quatre dimensions des philosophies de l'histoire

[Retour à la table des matières](#)

Pour mieux dégager quelques arguments à l'appui de cette triple thèse, il sera utile de distinguer, dans les grandes philosophies de l'histoire qui ont illustré surtout le XIXe siècle, quatre dimensions que certains peut-être ne jugeront pas forcément essentielles au matérialisme historique, mais en regard desquelles il paraît difficile de ne pas au moins chercher à caractériser celui-ci.

Ces quatre dimensions, à vrai dire, ne se situent pas toutes au même niveau : la première d'entre elles renvoie à une intuition fondamentale - celle d'un mouvement encore imprécis traversant l'ensemble

de l'histoire humaine - qui soutient toute philosophie de l'histoire et peut-être toute théorie un peu globale de l'histoire. Les trois autres, qui font qu'une philosophie de l'histoire n'est pas seulement une théorie globale de l'histoire, caractérisent respectivement quant à sa source, à sa forme et à sa finalité ce « mouvement » dont les grandes philosophies de l'histoire du XIXe siècle ne pouvaient, il va sans dire, se contenter de souligner banalement l'existence.

La première dimension donc se reconnaîtra à l'affirmation d'un certain mouvement, ou mieux d'une certaine orientation, qui serait repérable dans le déroulement historique. Une telle orientation suppose en particulier la formation de totalités historiques, puisqu'elle signifie que quelque chose prend forme peu à peu avec le développement de l'histoire de l'humanité. Cette dimension impliquerait donc avant tout le rejet de la conviction, chère à certains historiens souvent qualifiés de positivistes, selon laquelle toute l'histoire du monde serait en quelque sorte, comme disait quelque part Montherlant, « une histoire de nuages qui se construisent en des combinaisons différentes sans plus de signification ni d'importance dans le monde que dans le ciel ». Voilà bien en effet le genre de conception qu'à l'instar de toute théorie globale de l'histoire, le matérialisme historique rejetterait d'autant plus résolument qu'il entend se donner le droit de discerner dans l'histoire ce qui est progressiste de ce qui est réactionnaire, ce qui va dans le sens de l'histoire de ce qui tend à en arrêter le mouvement. Désignons ici simplement par le nom de « dimension dynamique » cette dimension propre à toute théorie globale de l'histoire.

Les trois autres dimensions par contre appartiennent seulement aux philosophies de l'histoire comprises en un sens plus strict. La deuxième tient à l'affirmation de la primauté -souvent nuancée il est vrai - d'une instance tenue plus éminemment responsable du mouvement historique. On logera en effet la source de ce mouvement tantôt du côté des idées, tantôt du côté de la force politique ou militaire, tantôt du côté de l'économie, tantôt du côté de quelque autre facteur social, psychologique ou naturel. On le voit, cette dimension se retrouve, on ne peut plus clairement, dans le matérialisme historique puisqu'il s'agit de la dimension considérée quand on y reconnaît un privilège à l'instance économique, ne serait-ce que pour rappeler que, dans cette approche, les moments décisifs ne sont pas des âges ou des cultures,

mais des « modes de production », et que la recherche des mécanismes significatifs y est tournée moins vers les passions humaines et la diffusion du savoir que vers les conflits d'intérêts entre classes et vers le développement des forces productives. Parce qu'il est question à tout le moins d'une sorte d'instigation au mouvement, je me référerai ici, faute de mieux, à une « dimension instigatrice » sans me faire trop d'illusions sur l'à-propos d'une telle désignation.

La troisième dimension met plutôt l'accent sur le caractère nécessaire et régulier du processus historique que les philosophies de l'histoire croient pouvoir mettre en lumière. L'assimilation à des lois scientifiques des présumées lois de l'histoire ainsi dégagées a d'ailleurs été le fait de la plupart de ces entreprises comme par exemple celle de Comte qui met sur le même plan sa loi des trois états et celle de la gravitation de Newton. Chez Marx, la « loi de l'histoire » qui paraît se dégager n'a pas clairement cette prétention, mais comme elle renvoie à des phénomènes économiques assez aisément repérables sinon mesurables, on a été d'autant plus fréquemment tenté de la rapprocher des lois scientifiques. Cette dimension de caractère nomologique pourra assez commodément être qualifiée de « dimension régulatrice ».

La quatrième dimension très caractéristique des grandes philosophies de l'histoire du passé est celle qui, en vertu d'une sorte d'extension au plan éthique de la rationalité présumément reconnue à l'histoire, garantit que l'histoire est non seulement emportée par un mouvement intelligible mais par un mouvement qui tend à favoriser la réalisation d'une société éthiquement plus acceptable comme par exemple la société positiviste chez Comte ou la société communiste chez Marx. Parce qu'elle est généralement perçue comme apportant à l'homme la libération d'un joug qui empêchait sa pleine réalisation, cette dimension sera appelée ici « dimension libératrice ».

La théorie de l'histoire proposée par Marx est bien assez riche, on le voit, pour être déployée selon chacune de ces quatre dimensions. Sur ce plan, elle n'a rien à envier aux théories de Hegel ou de Comte dont elle ne s'écarte vraiment que par l'orientation opposée, en un sens, adoptée tant en ce qui a trait à sa dimension « instigatrice » qu'à sa dimension « libératrice ». Néanmoins, il reste à voir s'il n'y a pas lieu de considérer comme une science, à un titre auquel les autres phi-

losophies de l'histoire ne sauraient prétendre, cette philosophie de l'histoire au destin quand même assez particulier.

Dans les premières périodes de l'histoire du marxisme, alors qu'aucun démenti historique n'était encore venu confondre le cours présumé de l'histoire du capitalisme et qu'on attendait avec une assurance imperturbable l'effondrement des sociétés capitalistes les plus avancées pour en faire le berceau du socialisme, il était sans doute bien tentant de se tourner vers la dimension « régulatrice » de cette théorie, c'est-à-dire vers les lois de l'histoire qu'elle mettait en relief, pour y chercher les fondements de la scientificité du matérialisme historique. Pour bien des marxistes de jadis, il a pu en effet paraître raisonnable de voir en cette doctrine la plus respectable des hypothèses scientifiques dont la vérification aurait permis d'établir les grandes lois de l'histoire permettant de prédire l'avenir des sociétés humaines ; mais, à notre époque, ce sont plutôt les adversaires de la pensée de Marx, comme Sir Karl Popper, qui s'attachent à cette interprétation pour montrer triomphalement que ces présumées lois historiques à prétention universelle sont manifestement falsifiées par le cours ultérieur de l'histoire.

Aussi, est-ce plutôt l'orientation assez particulière de ses dimensions « instigatrice » et « libératrice » que les défenseurs du marxisme invoqueraient plus spontanément aujourd'hui pour soutenir l'idée que le matérialisme historique est bel et bien une science de l'histoire. À vrai dire, l'idée de faire appel fût-ce indirectement à la dimension « libératrice » du marxisme pour justifier l'affirmation de sa scientificité peut paraître singulière ; elle est pourtant caractéristique de la position d'Adam Schaff ou de Michel Lowy qui voient dans le caractère privilégié du prolétariat dont le matérialisme historique annoncerait l'ascension, la garantie un peu précaire d'une scientificité qui ne peut être fondée autrement. L'argument pourtant, comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs ¹⁷⁶, repose sur une pétition de principe mal dissimulée dont la mise en évidence devrait normalement éteindre quelque peu le pouvoir persuasif.

¹⁷⁶ Voir le troisième chapitre du présent ouvrage consacré à « l'usage épistémologique de la sociologie marxiste de la connaissance ».

De fait, c'est plutôt la place réservée à l'instance économique qu'on a surtout invoquée depuis Engels pour soutenir l'idée que le matérialisme historique n'est rien de moins que le socialisme scientifique qu'il s'agissait d'opposer aux socialismes utopiques. Le privilège reconnu d'emblée à l'économique sur le politique et sur l'idéologique tenait en bonne part à la conviction selon laquelle des mécanismes économiques inconscients pour les agents historiques détermineraient largement les actions politiques et les mouvements idéologiques considérés comme des phénomènes relativement superficiels. Pourtant le développement des sciences sociales au XXe siècle devait montrer qu'il faut nuancer considérablement cette façon de voir, car des rapports sociaux d'ordre politique ou même idéologique engendrent souvent eux-mêmes des mécanismes également inconscients qui peuvent avoir leur efficacité propre. D'ailleurs on a fini par comprendre qu'il ne suffit pas d'accorder aux facteurs économiques une place privilégiée pour quitter le terrain de la philosophie et s'engager sur celui de la science, sans quoi il serait assez gênant de devoir reconnaître, en vertu de cet étonnant privilège concédé à l'économie, la scientificité de diverses entreprises théoriques cyniquement disposées à tout expliquer par l'économie quitte à tirer des conclusions radicalement opposées à celles du matérialisme historique.

Aussi ceux qui, comme Althusser, ont prôné avec le plus de consistance, au cours des années 60, l'idée voulant que le matérialisme historique soit une science ont plutôt cherché à atténuer le caractère massif et un peu honteux du privilège reconnu à l'instance économique, sans toutefois prendre soin de valider le préjugé favorable entretenu dans bien des milieux à l'égard du « caractère scientifique » de cette doctrine. Ce préjugé favorable, reconnaissons-le, était trop largement répandu alors pour qu'il ait été très tentant pour un marxiste engagé de s'interroger de façon vraiment critique sur les fondements théoriques d'une conviction aussi bienvenue.

Un débat déjà vieux mais toujours actuel

[Retour à la table des matières](#)

À vrai dire le débat sur ces questions était engagé depuis belle lurette dans l'histoire du marxisme. Ce débat qui n'avait rien de purement théorique refaisait régulièrement surface chaque fois qu'il s'agissait d'appliquer à l'histoire concrète ou à la pratique révolutionnaire une doctrine qu'en d'autres occasions on n'avait que trop tendance à ramener à quelques principes rigides. Là où cependant ils devaient composer avec une histoire souvent rebelle, les meilleurs théoriciens du marxisme savaient trouver un langage plus souple qui, tout en se gardant bien de mettre explicitement en cause la scientificité de l'entreprise, ne manquait pas d'écarter une interprétation trop littérale, au risque toutefois d'occasionner certains glissements dramatiques dans la signification théorique de l'ensemble.

C'est ainsi que dès la fin du XIXe siècle, à une époque fort tourmentée de l'histoire du marxisme, Plékhanov, l'un des tout premiers sans doute, a repensé l'ensemble de la question du matérialisme historique en ouvrant au nom même de Marx la voie que devaient emprunter à leur tour ceux qui, tout au long de l'histoire du marxisme et singulièrement au cours des années 60, se sont montrés préoccupés de trouver chez Marx un moyen de comprendre l'histoire concrète plutôt qu'une théorie aux contours bien définis. Aussi est-il indiqué pour qui veut comprendre l'état actuel des débats sur le matérialisme historique de s'arrêter un moment sur cette réflexion d'une étonnante modernité qui a su, avec un sens aigu de la pertinence historique, tirer parti de l'ambivalence des vues de Marx sur l'histoire.

Dans un ouvrage que, pour détourner la censure, il prétendait consacrer à la « conception moniste de l'histoire », Plékhanov explique d'abord que le matérialisme historique qu'il déguisait sous ce nom,

prend ses sources non seulement chez Hegel et chez les socialistes français - qui, dirions-nous, ont inspiré respectivement les dimensions « dynamique » et « libératrice » de sa pensée - mais également chez les matérialistes français du XVIIIe siècle et chez les historiens de la restauration - qui ont manifestement contribué à la mise en place de ses dimensions « régulatrice » dans le cas des premiers et « instigatrice » dans celui des seconds. En repérant les principales sources du matérialisme historique, Plékhanov reconnaît donc implicitement dans le marxisme la présence des quatre dimensions identifiées ici ; mais la portée des thèses qui sont associées à chacune d'entre elles doit être pour lui sérieusement relativisée. Par exemple, bien des « disciples » russes de Marx trouvaient normal d'applaudir à l'avènement du capitalisme dans leur pays parce qu'ils y voyaient un pas douloureux mais nécessaire à franchir dans la marche vers le socialisme ; Plékhanov - vingt ans avant la révolution de 1917 où de telles idées, par la force des choses, allaient devenir monnaie courante - estimait que c'était là trahir la pensée de Marx :

[...] le matérialisme dialectique ne prescrit aucune voie générale et « obligatoire » pour chaque peuple à chaque instant donné. ¹⁷⁷

Pour soutenir sa thèse, il avait beau jeu, car il pouvait citer une lettre que Marx en 1877 écrivait à propos d'un article de Mikhaïlovski dont Plékhanov entendait justement dénoncer la conception du marxisme :

Il lui faut absolument, disait Marx, métamorphoser mon esquisse historique de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés... Mais je lui demande pardon. C'est me faire, en même temps, trop d'honneur et trop de honte ¹⁷⁸.

Ce que Marx désigne par « esquisse historique », c'est l'analyse de l'accumulation primitive du capital, qu'on peut être en effet tenté d'insérer dans une théorie générale de l'histoire. Ce serait pourtant une erreur, semble dire Marx ici, et Plékhanov de renchéris, car selon lui il

¹⁷⁷ PLEKHANOV [19731, p. 243.

¹⁷⁸ MARX cité par PLEKHANOV [19731, pp. 244-245.

faut renoncer à chercher dans l'entreprise marxiste une « “formule du progrès” englobant le passé et prédisant l'avenir du mouvement économique de toutes les Sociétés » ¹⁷⁹. Ainsi, Plékhanov aurait-il raison que Sir Karl Popper devrait en quelque sorte se le tenir pour dit, car Marx n'aurait alors jamais tenté de prédire l'avenir de l'histoire humaine.

Qu'aurait-il donc voulu faire alors ? Une simple « esquisse historique » qu'il faut sans cesse reprendre à la lumière des circonstances historiques qui se modifient continuellement. Il en va d'ailleurs de même du supposé privilège de l'économie : « Mais qu'est-ce que l'économie ? » de demander Plékhanov pour répondre aussitôt que c'est « l'ensemble des rapports de fait, à l'intérieur du processus de production, entre les hommes constituant une société donnée », rapports, explique-t-il ensuite, qui « se modifient sans cesse sous l'influence du développement des forces productives aussi bien que du milieu historique » ¹⁸⁰. Circonstances historiques et milieu historique en mutation constante tiennent ici un rôle déterminant et interdisent du même souffle d'invoquer une loi absolue de l'histoire et une instance économique strictement déterminante.

Est-ce à dire que, pour Plékhanov, il faudrait délester le matérialisme historique de ses dimensions « instigatrice » et « régulatrice » ? Pas vraiment, car, assure-t-il, « le mouvement des sociétés a ses lois, et nul ne l'a mieux expliqué que Marx » puisqu'il suffit que certains « rapports de faits à l'intérieur du processus de production » soient donnés pour que « certaines conséquences en découlent fatalement » ¹⁸¹. Plékhanov peut d'ailleurs là-dessus citer Marx explicitant son point de vue à propos de la Russie des Tsars : « une fois sous le joug du régime capitaliste, il lui faudra (à la sainte Russie) se soumettre aux lois inexorables du capitalisme exactement comme les autres peuples profanes » ¹⁸².

¹⁷⁹ PLEKHANOV [1973], p. 246 ; le souligné est de Plékhanov (selon trad.).

¹⁸⁰ Ibid., p. 245.

¹⁸¹ Ibidem. MARX cité par PLEKHANOV [1973], p. 247.

¹⁸²

Les lois donc demeurent importantes, mais la différence est de taille : ce ne sont plus des « lois de l'histoire » qui permettraient de prévoir l'avenir des sociétés humaines, ce sont des lois visant à rendre compte de certains rapports économiques qui s'établiraient nécessairement à l'intérieur de tel type de société dont la réalisation effective n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Popper aurait sans doute été passablement rassuré par cette interprétation : plus aucune trace chez Marx de cet « historicisme » qu'il pourchassait sans merci dans l'œuvre de ce dernier ; seules seraient invoquées des lois concernant en propre le fonctionnement d'une structure économique donnée. De telles lois n'auraient rien de choquant pour un épistémologue positiviste, car elles comporteraient tous les caractères de lois générales typiques de la science moderne et pourraient normalement s'appliquer aux sociétés où seraient réunies les conditions initiales requises. Sans doute, comme pour toutes les présumées lois que proposent les diverses sciences sociales, leur validité, ou mieux la possibilité même de les formuler adéquatement ou de les établir de façon concluante, pourrait être mise en cause, mais c'est là une toute autre question. Il aura suffi ici de prendre note qu'une telle interprétation du matérialisme historique tend à éloigner le spectre troublant des lois diachroniques de l'histoire, à la grande satisfaction à la fois des épistémologues positivistes, qui alors peuvent cesser de redouter les atteintes portées à la notion de « loi scientifique », et des historiens, qui peuvent respirer et se remettre au travail, car, comme l'assure Plékhanov, « la vérité est toujours concrète ; tout dépend des circonstances de temps et de lieu » ¹⁸³.

Si la théorie marxiste de l'histoire devait être qualifiée de scientifique à un titre particulier, ce ne pourrait donc être en vertu de lois scientifiques qui lui seraient propres en tant que théorie de l'histoire. Tout au plus pourrait-on, en utilisant les catégories de Popper, concéder à Plékhanov qu'elle pourrait être « scientifique » dans la mesure où elle tirerait parti, pour rendre compte de l'évolution historique des sociétés concrètes, des résultats d'une sorte de science « généralisante », l'économie marxiste, qui elle serait présumée avoir pu établir des lois vraiment scientifiques et universelles. Cependant pour accepter la thèse ainsi formulée du caractère scientifique du matérialisme

¹⁸³ PLEKHANOV [1973], p. 246. Dans cette traduction, on trouve une virgule entre « circonstances » et « de temps ».

historique, il faudrait admettre d'une part que le marxisme a pu établir que tels rapports économiques entraînent telles conséquences « fatalement » comme dit Plékhanov - « universellement » comme dirait Popper - et d'autre part que ces lois peuvent s'appliquer, selon des règles bien définies, aux diverses « circonstances de temps et de lieu » qui font l'histoire concrète. La réalisation de la première condition ne faisait pas de doute pour Plékhanov, mais il pourrait s'avérer plus difficile que prévu de trouver dans *Le Capital* un seul exemple indiscutable de telles lois. Quoi qu'il en soit, la seconde condition ne paraît guère réalisable s'il est vrai, comme l'assure Plékhanov, que « le mouvement économique de chaque société revêt un aspect "spécifique" par suite de la "spécificité" des conditions où il s'accomplit »¹⁸⁴ et qu'au surplus les rapports économiques dont il s'agirait de suivre les conséquences historiques « se modifient sans cesse » sous l'influence justement du « milieu historique ». La vision globale de l'histoire qui, selon le matérialisme historique, oriente les sociétés historiques concrètes vers une révolution socialiste peut ainsi conserver une certaine valeur heuristique, mais ne peut reposer directement ni sur des analyses économiques aux lois trop générales ni sur une impossible « loi de l'histoire ».

Y a-t-il lieu alors de repenser la dynamique même de ce mouvement historique que le matérialisme historique entend mettre en lumière ? Peut-être est-ce là la seule voie qui reste ouverte pour garantir la réalisation du projet social que cette théorie est censée soutenir et pour asseoir sur des bases renouvelées une éventuelle scientificité dont les fondements paraissent maintenant compromis. Pour Plékhanov en tout cas, cette possibilité ne devait surtout pas être exclue au nom de quelque dogmatisme servile.

La conception marxienne de l'histoire, on l'a vu, s'inscrivait dans la tradition germanique pour laquelle l'orientation de l'histoire demeurait cachée aux agents historiques dont les actions étaient récupérées sans qu'ils en soient conscients. C'est ainsi que le capitaliste, guidé par sa recherche aveugle du profit, demeure inconscient du mouvement historique qu'il contribue à accélérer et se fait en quelque sorte son

¹⁸⁴ Ibid., p. 245 ; les soulignés sont de Plékhanov (selon trad.). Pour les « catégories de Popper », voir POPPER (1962), tome II, pp. 261-265.

« propre fossoyeur », pour employer le langage assez expressif de Marx. Toutefois, si, pour orienter ce processus vers une révolution socialiste, l'on ne peut s'en remettre aux forces mécaniques de l'économie et s'il n'y a en histoire rien d'obligatoire, on ne peut plus guère parler d'un mouvement de l'histoire qui échapperait à la conscience des agents, étant bien entendu qu'il n'est plus question ici d'invoquer à la manière de Hegel une quelconque version rationaliste de la Providence. Pour pouvoir rendre compte adéquatement de la complexité historique et de la diversité des « circonstances de temps et de lieu », la théorie marxiste de l'histoire devait sacrifier toutes garanties métaphysiques sans parvenir vraiment, comme on a vu, à leur substituer une sorte de garantie scientifique.

Fallait-il alors, comme bien des marxistes déçus qui se sont vu contraints de parcourir ce chemin que Plékhanov semblait pourtant parcourir avec enthousiasme, conclure, avec Merleau-Ponty par exemple, que la logique de l'histoire proposée par le matérialisme historique n'est, somme toute, « qu'une des possibilités parmi d'autres »¹⁸⁵ qui ne serait dotée d'aucune garantie particulière ? Pas vraiment, car, comme bien d'autres plus près de nous, Plékhanov était bien loin de verser pour autant dans cette sorte d'agnosticisme : si aucune loi de l'histoire ne s'impose aux hommes malgré eux, du moins peut-on penser que l'évolution historique leur permettra de se libérer de leurs carcans sociaux comme, grâce au progrès technique, il se sont libérés de tant de contraintes qui leur étaient imposées par la nature :

[...] de même, assurait en effet Plékhanov, que le milieu naturel a offert aux hommes la possibilité première de développer leurs forces de production, et, par suite, de se délivrer peu à peu de l'empire de la nature, de même les rapports de production, les rapports sociaux, de par la logique même de leur développement, amènent l'homme à prendre conscience des causes de son asservissement à la nécessité économique. Par là, se trouve offerte la possibilité d'une nouvelle victoire, de la victoire finale de la conscience sur la nécessité, de la raison sur la loi aveugle.¹⁸⁶

¹⁸⁵ MERLEAU-PONTY (1948), p. 213.

¹⁸⁶ PLEKHANOV [19731, pp. 223-224 ; les soulignés sont de Plékhanov (selon trad.).

Cette possibilité d'une prise en charge par l'homme de son destin, puisqu'elle n'est qu'une possibilité, élimine, à n'en pas douter, « l'inéluctable fatalisme propre au matérialisme métaphysique » ¹⁸⁷. Si telle est bien la pensée de Marx, il faut certes en conclure que, à la question de savoir si une sorte de loi d'airain doit toujours régir implacablement l'histoire humaine, celui-ci aurait répondu par un « non » sans équivoque. Selon Plékhanov, il aurait aussitôt fait valoir qu'une fois « cette loi d'airain connue, c'est de nous qu'il dépend de rejeter son joug, de nous qu'il dépend de transformer la nécessité en docile esclave de la raison » ¹⁸⁸.

À première vue, cette façon de voir les choses peut paraître assez coutumière. Engels lui-même, largement responsable de l'interprétation la plus orthodoxe du matérialisme historique, ne parle-t-il pas comme d'un moment décisif du « bond de l'humanité, du règne de la nécessité dans le règne de la liberté » ¹⁸⁹ ? Toutefois la question cruciale paraît être ici celle de savoir à quel moment cette mise au rancart de la nécessité doit intervenir dans l'histoire. Pour Engels, c'était « avec la prise de possession des moyens de production par la Société » ¹⁹⁰, au moment où, en quelque sorte, les jeux seraient déjà faits, où le joug de la loi d'airain aurait été brisé. L'interprétation que propose Plékhanov suggère par contre qu'il suffit de connaître cette loi, d'en prendre conscience, pour être appelé à en briser librement le joug.

Le glissement est décisif car, avec le caractère inconscient du processus qui assure une libération liée à l'effondrement de la propriété privée des moyens de production, il emporte ce qui aux yeux d'Engels consacrait la supériorité de la théorie marxiste sur celle des utopistes français. L'interprétation de Plékhanov ramène en effet cette théorie de l'histoire au niveau de celle de Saint-Simon, pour qui la libération des hommes passait essentiellement par la victoire finale de la conscience et de la raison dont le progrès des sciences nous donnait un aperçu des plus prometteurs. En somme, pour n'avoir pu se résigner à loger ailleurs que dans la conscience libre des hommes, guidés par la

¹⁸⁷ Ibid., p. 224 les soulignés sont de Plékhanov (selon trad.).

¹⁸⁸ Ibid., p. 225 les soulignés sont de Plékhanov (selon trad.).

¹⁸⁹ ENGELS (1880), p. 118.

¹⁹⁰ Ibid., p. 117.

science et la raison, les ressorts qui doivent forcément agir sur l'histoire humaine (si l'on tient à ne pas rendre trop aléatoire la dimension « libératrice » du matérialisme historique), Plékhanov s'est trouvé réduit à faire de celui-ci une version, hardiment révolutionnaire il est vrai, de la philosophie saint-simonienne de l'histoire, qui prend appui sur la maîtrise de la nature grâce aux sciences naturelles, pour inviter à la maîtrise prochaine, par les sociétés humaines, de leur propre destinée grâce cette fois à une science de l'histoire dont les promesses semblent bien à ses yeux légitimer les plus grandes espérances.

Si je me suis attardé longuement sur l'interprétation plékhanovienne, c'est qu'elle met en relief une ambivalence certaine du matérialisme historique, ambivalence qui devait fatalement se refléter dans bien des débats qui, par la suite, allaient s'efforcer de préciser la nature de cette théorie de l'histoire. Présenté, dans un premier temps et dans un esprit très germanique, comme une théorie pour laquelle le mouvement de l'histoire ne doit rien à l'action consciente des sujets historiques et tout à un processus objectif qui échappe à la conscience des hommes, le matérialisme historique, dans un deuxième temps, semble avoir laissé cet énigmatique processus prendre la forme, bien familière dans la tradition française, de l'action concertée d'une humanité guidée par la voix non-équivoque de la raison et stimulée par les succès de toutes les sciences. Cette ambivalence, soulignons-le, n'est pas forcément une incohérence, car rien ne s'oppose à ce que le processus secrètement à l'œuvre dans l'histoire se soit révélé en être un qui, à travers les diverses contradictions des formations sociales pré-socialistes, arrive à établir des conditions objectives favorables à une prise de conscience de ses intérêts et de ses ressources, culturelles et autres, par une classe appelée à prendre sur elle le destin de l'humanité. Nulle incohérence donc ; mais comment qualifier encore de « science de l'histoire » plutôt que de « philosophie de l'histoire », cette vision généreuse des destinées d'une humanité qui, par des voies convergentes mais variées et souvent mystérieuses, se fraie un chemin vers un avenir où chacun de ses membres puisse enfin se réaliser pleinement ?

À moins en effet de vouloir revenir à une théorie très orthodoxe du matérialisme historique, théorie qui serait une proie trop facile pour ceux qui comme Popper cherchent à prendre en défaut ses prédictions, il faut s'en tenir à une vision globale de l'histoire qui se ramène à peu

de choses près à la description ci-dessus. C'est ce qu'avait admirablement compris Plékhanov et qu'ont bien compris également tous les marxistes contemporains pour qui la vision de l'histoire de Marx est une inspiration beaucoup plus qu'une théorie explicative précise. On pourrait évoquer ici les divers auteurs marxistes qui n'ont pas hésité à déplacer vers d'autres niveaux (niveau de la marginalité sociale, niveau de la société des loisirs, niveau écologique) les contradictions qui sont censées miner le capitalisme ; mais il sera plus intéressant de faire ressortir la chose en soulignant l'existence et l'importance d'une autre manifestation de l'ambivalence de la vision marxiste de l'histoire, celle qui est attachée à la nature même de la société socialiste, en tant qu'elle n'est pour Marx qu'une sorte d'antichambre à la société authentiquement communiste ¹⁹¹. L'abolition de la propriété privée des moyens de production peut permettre l'instauration d'une société socialiste, mais seul le plein développement des ressources de celle-ci doit rendre possible la société communiste.

Cette sorte de dédoublement de la dimension « libératrice » de la théorie marxiste de l'histoire ne peut que la distinguer encore plus nettement d'une théorie scientifique potentiellement vérifiable. Il n'y aurait guère de sens en effet à vérifier - comme on serait tenté de le faire avec Popper si l'on avait affaire à une théorie scientifique - jusqu'à quel point correspondent à nos attentes les résultats des différentes expériences historiques de révolutions socialistes fondées sur l'abolition de la propriété privée des moyens de production, car il est toujours possible d'expliquer les insuffisances et les déceptions, en insistant sur le fait que tout dépend encore de l'élimination de la rareté et de l'avènement d'une société d'abondance. C'est ainsi qu'Ernest Mandel, l'un des auteurs marxistes les plus respectés durant les années 60, nous explique que « la distribution gratuite du pain, du lait et de toute la nourriture de base déclencherait une révolution psychologique sans précédent dans l'histoire de l'humanité » ¹⁹². Sans doute, mais si c'est à ce niveau que tout se joue, si la simple abolition de la propriété privée des moyens de production ne donne pas de résultats très convaincants, on revient, par une autre voie que Plékhanov, à l'idée qu'il faut voir dans le progrès technologique une sorte de garant du mouvement

¹⁹¹ Voir à ce sujet MARX (1891).

¹⁹² MANDEL (1962), tome IV, p. 170.

de l'histoire, non plus cette fois en ce qu'il invite à une prise en main par les hommes de leur destin collectif, mais plutôt en ce que, débouchant manifestement sur une société d'abondance (pour peu qu'on fasse taire tout pessimisme écologique), il promet, par le biais de transformations psychologiques radicales, la réalisation tant attendue d'une société plus humaine.

Vision historique et pratique historique

[Retour à la table des matières](#)

Une telle interprétation de la théorie marxiste de l'histoire est certes légitime ; mais elle montre assez qu'il serait absurde de voir dans celle-ci une sorte de théorie scientifique de l'histoire sujette à vérification. Bien plutôt faut-il y voir la version la plus convaincante peut-être, en dépit ou plutôt à cause de son ambivalence, de cette vieille et indéracinable idée assurant que c'est une société plus juste et plus humaine qui doit finalement sortir de ces continuels bouleversements socio-économiques qui, avec le capitalisme et surtout avec la révolution industrielle, prenaient pour les hommes du XIXe siècle des proportions plutôt troublantes. Cette idée qui contraste avec l'utopisme anhistorique et nostalgique des siècles précédents, et que Marx aura en bonne part reprise de ses prédécesseurs français pour lui prêter temporairement tout le tonus philosophique que pouvait lui conférer la vision dialectique de Hegel, constitue probablement l'élément le plus représentatif de cette philosophie sociale que le XIXe siècle a su élaborer en même temps qu'il perfectionnait ces outils essentiels que sont l'analyse et surtout la synthèse en historiographie.

Peut-être aussi est-ce justement le caractère difficilement séparable de ces deux fruits de la réflexion inspirée par l'histoire au XIXe siècle, peut-être est-ce justement (quoi qu'en penseront bien des historiens choqués de ce rapprochement) ce lien étroit entre vision philosophique de l'histoire et sens de la pratique de l'historien qui explique le mieux la séduction théorique qu'exerce encore à notre époque la théorie marxiste de l'histoire, comme si Marx avait dû passer par une

conception dialectique de l'histoire pour acquérir cette aptitude à l'appréhension de l'essentiel en histoire qu'on lui reconnaît volontiers aujourd'hui encore.

Moins que l'idée d'un dynamisme univoque de l'histoire, c'est l'idée des totalités historiques qui s'affirmerait décisivement chez Marx, l'idée que le féodalisme et le capitalisme sont des moments de l'histoire qu'il faut parvenir à cerner, l'idée, chère à Lucien Febvre, que l'histoire ne se fait pas seulement avec des faits et des dates, mais avec la perception de rapports de force attestant que tout n'est pas dans l'histoire jeu de nuages qui se forment et se déforment au gré du vent, bref l'idée que l'histoire, si elle n'est pas rationnelle, est au moins intelligible.

Moins qu'une affirmation dogmatique de la primauté des forces économiques, c'est l'idée que les rapports de production, qui relient les hommes souvent malgré eux, se modifient forcément et que, de ce fait, ils sont eux-mêmes sujets d'une histoire au rythme plus lent (celui de la longue ou de la moyenne durée selon la terminologie de Fernand Braudel) mais aux répercussions plus décisives et souvent plus intéressantes.

Enfin, moins que l'apologie d'une loi globale de l'histoire, c'est l'idée que sont à l'œuvre dans l'histoire des lois multiples dont les effets peuvent être mis en lumière, de façon plus ou moins décisive, à partir d'analyses économiques, sociologiques ou autres, susceptibles en se complétant de rendre possible une compréhension suffisamment synthétique - « interdisciplinaire », dirait avec enthousiasme Lucien Febvre encore, en soulignant sans doute que l'historien qui connaît son métier est celui qui sait organiser cet ensemble d'analyses disparates.

Une fois disloquée, ou à peu près, la philosophie marxiste de l'histoire, ce qui reste de cette grandiose entreprise, ce n'est pas, comme le suggéraient chacune à sa façon les interprétations de Plékhanov et de Mandel, une sorte de récupération par une téléologie socialiste des progrès de la conscience et de la technique, c'est plutôt une conception extrêmement féconde de la pratique du métier d'historien qui ne se trouvait apparemment pas exprimée avec autant d'envergure et de cohérence avant Marx et qui, en France par exemple, n'a fini par s'impo-

ser qu'après plusieurs décennies grâce en particulier aux efforts des historiens de l'école des Annales évoqués ci-dessus et à quelques autres pionniers.

Aussi quand Althusser s'est avisé de proclamer, avec tout l'éclat que l'on sait, que Marx devait être classé, à côté de Galilée, parmi les fondateurs de science pour avoir ouvert à l'analyse scientifique le « continent histoire » ¹⁹³, la communauté intellectuelle n'a pas été tellement heurtée par ces velléités épistémologiques, pourtant pas très convaincantes, puisque les historiens les plus remarquables avaient justement adopté une façon de concevoir leur métier assez proche de celle proposée par Marx et qu'on pouvait voir dans ce vibrant hommage d'Althusser une façon, tout au plus épistémologiquement généreuse et idéologiquement rentable, de rendre pleinement justice à la perspicacité géniale que Marx avait manifestée sur ce plan. Ceci pourtant n'avait rien à voir avec des « coupures épistémologiques » ou des « effets de rupture » ; le mérite de Marx n'était pas d'avoir défini par construction et par exclusion un espace socio-historique autorisant l'application d'une méthode scientifique rigoureuse basée sur la mesure et la vérification : on discute encore aujourd'hui la question de savoir si un tel pas pourra jamais être franchi. Son mérite est plutôt d'avoir refusé de séparer l'historique du social, du politique, de l'économique et du culturel, bref d'avoir tenté, en réorientant décisivement l'analyse socio-économique, une synthèse historique qui annonçait celles que des historiens allaient bientôt réclamer mais qui, dans une large mesure, prolongeait celles que les philosophes de l'histoire avaient depuis longtemps proposées.

Que cette perception aiguë des besoins de la recherche historique ait été mise au service d'une philosophie de l'histoire, en définitive assez semblable aux autres, n'enlève rien à sa pertinence et que la dite philosophie de l'histoire, de temps à autre, se soit laissée réviser de manière à ce que cette méthodologie historique ne soit pas indûment durcie et rendue inopérante ne fait que mettre en évidence les secrètes vertus de son ambivalence.

¹⁹³ Voir en particulier ALTHUSSER (1972), pp. 21 et 53.

Troisième partie : Histoire

Chapitre VII

La société consommation et l'avènement de *l'homo sobrius*

À la recherche des « vrais » besoins

[Retour à la table des matières](#)

On n'a pas manqué, au cours des années 60 en particulier, de dénoncer ce qui, sous le nom de « société de consommation », est devenu le bouc émissaire par excellence auquel pouvaient s'en prendre, à peu près à l'unisson, aussi bien les révolutionnaires de toutes tendances que les théologiens de toutes confessions, les écologistes indignés par tant de gaspillage et même les consommateurs révoltés d'être si instamment sollicités à consommer. Il ne sera pas question ici de chercher à émuquer un grief aussi unanime, qui d'ailleurs n'est rien moins que la forme contemporaine par excellence de l'affirmation par l'homme de sa dignité la plus élémentaire ; la seule chose qui sera discutée ici, c'est l'argument que l'on invoque le plus souvent sans doute pour soutenir le plaidoyer visant à incriminer cette société de consommation. Cet argument repose manifestement sur la notion de « faux besoins » invoquée par Marcuse par exemple quand, dans *l'Homme unidimensionnel*, cet auteur dénonce des besoins créés de

toutes pièces par la société, besoins qui n'ont rien de « vrai » et que n'éprouverait pas un homme non « aliéné » vraiment laissé à « lui-même » ¹⁹⁴. Le rythme auquel ont surgi, depuis quelques décennies, les moyens de répondre à des besoins que nos pères n'ont jamais éprouvés ne permet pas, à première vue, de lésiner au moment de donner son entier accord à la thèse de Marcuse : comment ne pas considérer comme un « faux besoin » un besoin qui est apparu brusquement avec le moyen de le satisfaire (et de satisfaire plus efficacement encore le besoin de profits du promoteur de ce moyen) ? Il répugnerait en effet à quiconque de soutenir que de tels « besoins » sont d'authentiques besoins humains ; aussi la certitude qu'il s'agit par conséquent de « faux besoins » peut demeurer inébranlée aussi longtemps qu'on prend garde de ne pas se demander ce que devraient être en contrepartie des vrais besoins.

Car alors on s'engagerait sur un terrain plutôt miné. S'agit-il de besoins qui peuvent être qualifiés de naturels ? Mais qu'est-ce qu'un « besoin naturel » ? Un besoin ancré dans la nature de l'homme ? Mais comment pourrait-on si aisément reconnaître cette nature humaine alors que l'homme se révèle être de part en part marqué par sa culture ? Depuis au moins un siècle, nombre de penseurs parmi les plus lucides nous avaient pourtant mis en garde contre cette prétention de départager sans plus la nature et la culture. Dans l'Idéologie allemande déjà, Marx nous invitait, avec éloquence et humour, à faire notre deuil de la nature qui n'existerait plus « nulle part, sauf peut-être dans quelques atolls australiens de formation récente » ¹⁹⁵. Au nom de quoi espérait-on, plus d'un siècle plus tard, trouver, beaucoup plus près de nous et même en nous-mêmes, quelque reliquat de cette nature encore assez intact pour nous permettre de mettre à part des « besoins naturels » et « vrais » ne devant rien à la culture et à la civilisation moderne qui aurait par contre généré tant de « faux besoins » étrangers à la nature humaine ?

Certains diront ici qu'il n'y a pas lieu de s'engager sans retour sur cette voie et qu'il suffit d'observer que, si les hommes sont dominés par leur culture, la nature ne s'impose pas moins à eux à travers des

¹⁹⁴¹⁹⁵ MARX-ENGELS (1932), p. 50.

besoins vitaux, dont la manifestation impérieuse ne risque aucunement d'être confondue avec celle des faux besoins. Il suffit en effet d'être privé vraiment de la satisfaction de ces besoins élémentaires pour comprendre aussitôt la futilité de l'inquiétude où l'on serait de les confondre avec les faux besoins créés par la civilisation. Sans doute ! mais ces besoins vitaux sont eux-mêmes, reconnaissons-le, fort limités en extension. Par exemple tout homme a un besoin vital de nourriture, mais encore faudra-t-il préciser ce qu'il doit alors manger, car il n'a certes pas un besoin vital de repas gastronomiques et, encore moins peut-être, de ces aliments sophistiqués ou hautement artificiels que la publicité lui propose. En fait, il a un besoin vital d'une modeste quantité de protéines, de sels minéraux, etc... Est-ce à dire qu'il faudrait considérer comme « faux » tout besoin d'outrepasser cette diète minimale ? Puisque tel n'est évidemment pas le cas, il y a fort à craindre que la notion de besoin vital ne nous soit d'aucune utilité pour reconnaître les vrais besoins. La nourriture est pour l'homme un besoin vital, mais la satisfaction de ce besoin est marquée du sceau de la culture. Ce n'est certes pas en sa direction qu'il faut chercher la nature et, si le « vrai besoin » devait être caractérisé à tout prix comme un « besoin naturel » qui n'a rien d'un « besoin culturel », il y aurait danger réel que la condamnation de la société de consommation et celle des faux besoins se transforme de proche en proche en un immense autodafé au cours duquel serait sacrifié l'ensemble de la culture.

Fort heureusement, nul ne s'avisera d'aller jusque-là ; plutôt que de sacrifier la culture, on sacrifiera plus volontiers le projet de tracer une frontière nette entre vrais et faux besoins et, pour trancher la question, on se contentera d'en appeler au sens commun. D'ailleurs ce dernier, si on l'interroge, saura immédiatement vers quoi se tourner, car les besoins qu'il estime « faux » ont été le plus souvent créés, en moins d'une génération, grâce à l'action étonnamment efficace de la publicité moderne. D'aucuns pourraient ainsi considérer comme illustration parfaite d'un « faux besoin », disons par exemple, ce lit à positions réglables avec vibromasseur intégré qu'une campagne de publicité cherchait récemment à inculquer, à grands frais, à tous les téléspectateurs ; mais puisque la publicité a pénétré de fond en comble tout le monde des besoins, pour réveiller et attiser chacun d'entre eux, du besoin de voyager au besoin d'étudier, le seul fait qu'un besoin soit moussé par la publicité ne saurait suffire à le stigmatiser comme un faux besoin.

Tout au plus pourrait-on penser que ces considérations devraient nous suggérer d'élever au rang de « vrai besoin » seulement ceux qui étaient clairement éprouvés comme besoins avant l'invasion de la publicité moderne. Par ce biais, nous sommes renvoyés quelques décennies en arrière, à l'époque de la vie sobre et saine de nos aïeux, dont tous les besoins, à première vue, nous paraissent aujourd'hui tellement plus authentiques.

Pourtant quelque chose ne laisse pas de gêner dans cette solution, car le mode de vie ancestral et traditionnel, pour admirable qu'il soit à bien des égards, ne nous renvoie pas forcément à une sorte de libre expression de la nature. Ce mode de vie était régi strictement par des traditions et des coutumes qui pouvaient varier avec chaque culture mais que l'on ne pouvait pas impunément transgresser. Il serait inutile d'arguer ici que ces diverses traditions n'étaient que des façons variées de répondre à quelques besoins fondamentaux de l'humanité, car on pourrait alors tout aussi bien soutenir que la publicité moderne ne fait, elle aussi, que proposer d'autres façons de répondre aux mêmes besoins de nourriture, de détente, d'affirmation de soi, etc... ; elle serait à ce titre une simple expression de la culture contemporaine. Il n'est, en effet, pas évident que le paysan traditionnel, qui se nourrissait et se récréait de la façon prescrite par quelques coutumes plus ou moins locales, satisfaisait davantage les authentiques besoins fondamentaux de l'homme que ses petits-fils qui se laissent guider par les multiples suggestions de la publicité pour se nourrir et se récréer. À ce niveau, la question paraît être de caractère strictement éthique et nullement ontologique.

À vrai dire, ce qui tend à rendre détestable la publicité moderne, c'est la combinaison de son caractère commercial et de son caractère savant, beaucoup plus que ce caractère non-naturel qu'elle partage avec toutes les formes de la culture. Par caractère commercial, entendons ici le fait que l'action culturelle exercée par la publicité soit immédiatement contrôlée par ceux qui trouvent leur intérêt économique dans son fonctionnement efficace ; par caractère savant, le fait qu'elle s'appuie sur des techniques mises au point à partir de recherches scientifiques systématiques. D'innombrables études ont examiné tous les aspects de ces phénomènes, dont la signification économique assez troublante a été mise en relief, avec beaucoup de force, par John Ken-

neth Galbraith dans le *Nouvel État industriel*¹⁹⁶. Pour Galbraith, la publicité moderne est une façon de « gérer la demande spécifique » des consommateurs en inversant le sens de la filière de la demande qui était censée aller des consommateurs aux producteurs. Les producteurs désormais peuvent faire en sorte que les consommateurs demandent en temps opportun le produit qu'ils lancent sur le marché, pour peu qu'ils aient veillé à ce que ce produit réponde, fût-ce indirectement, à quelque besoin latent ou inconscient que la publicité se chargera d'activer.

On peut invoquer toutes sortes de raisons valables, d'un point de vue éthique, pour dénoncer cette société où des producteurs contrôlent insidieusement les besoins des consommateurs, mais il est difficile d'y opposer allégrement l'image d'une société alternative qui, elle, laisserait ces besoins s'exprimer spontanément et mériter par là même d'être qualifiés de « vrais » et de naturels. Celui qui veut simplement se représenter cette société alternative doit, ou bien magnifier le mode de vie des sociétés primitives et traditionnelles au risque de s'enfermer dans des traditions limitatives avant même d'avoir pu redécouvrir une incertaine pureté originelle, ou bien construire de toutes pièces une société plus en harmonie avec ce qu'il croit être la nature, même si cette société introuvable dans l'histoire se voit alors logée dans le monde intemporel de l'utopie auquel on voudrait tant voir l'avenir ressembler.

Or cette seconde voie résolument tournée vers l'avenir et non plus vers le passé a tôt fait d'obliger les utopistes qui l'empruntent à pactiser dangereusement avec les acquis des sociétés modernes qu'ils entendaient pourtant mettre en cause. Ils doivent miser hardiment sur les atouts d'une culture encore plus poussée et non se réfugier dans une nature idyllique ; s'ils peuvent encore condamner les fruits empoisonnés de la culture moderne, ce sera pour ajouter du même souffle qu'une culture plus avancée en constitue le seul antidote efficace. « Si un peu de culture éloigne de la cité idéale, beaucoup en rapproche » pourraient-ils proclamer pour traduire leur conviction profonde en parodiant un mot célèbre censé rendre compte des effets de la science sur la foi en Dieu.

¹⁹⁶ GALBRAITH (1967), cf. ch. XVIII et XIX.

Pourtant le dilemme demeure indépassable - et bien peu l'auront dépassé parmi ceux qui, au cours des années 60, s'en prenaient sans merci à la société de consommation - entre une condamnation des vices de la société moderne qui, pour dissiper toute équivoque, se tourne carrément vers le passé et un pari sur l'Avenir qui, à force d'invoquer les acquis de la modernité, finit par diluer la portée de la condamnation des sociétés actuelles. Avant de voir comment bien des marxistes en particulier ont cru à tort pouvoir récuser sans plus toute nécessité d'opter entre ces deux orientations qui leur répugnaient également, il peut être indiqué de constater d'une part que ce dilemme s'enracine assez profondément dans l'histoire de la pensée occidentale et d'autre part qu'il s'articule autour de deux importantes composantes de la culture.

Le plan de la *technè* et le plan de *l'éthos*

[Retour à la table des matières](#)

La culture, on en conviendra, est à la fois et peut-être indissociablement transformation du monde et transformation de l'homme. Or, il semble bien que les Occidentaux qui ont été les témoins, parfois enthousiastes et parfois hébétés, de l'accélération de ce double processus n'ont pas adopté une seule et même attitude à l'égard de chacune de ces deux transformations qui intéressent respectivement ce que l'on pourrait commodément désigner comme le plan de la *technè* et celui de l'*éthos*. En effet, ce n'est pas sans appréhension, semble-t-il, qu'on a vu se développer chez l'homme des besoins jusque-là insoupçonnés, même quand on se félicitait de le voir trouver simultanément des moyens inédits de les satisfaire. Le progrès technique suscite assez vite un enthousiasme qu'atténue à peine et de moins en moins la nostalgie de techniques plus proches de la nature mais combien inefficaces ; par contre l'évolution des moeurs suscite souvent une inquiétude qui tend cette fois à faire discrètement pencher la balance du jugement éthique en faveur d'une vie sobre qu'on estime plus « naturelle » et qui se donne comme une valeur plus sûre. Cette dissymétrie, accentuée

progressivement avec le développement de la culture devait fatalement forcer à des options parfois déchirantes ceux qui concluaient à l'impossibilité de dissocier réellement ces deux composantes de la culture.

Car, nonobstant cette tendance spontanée à prendre parti pour la culture sur le plan de la technè mais pour la nature sur le plan de l'éthos, il s'est trouvé toujours des partisans résolus d'une attitude plus cohérente selon laquelle il fallait se prononcer à l'unisson sur chacun de ces plans soit en faveur de la nature, soit en faveur de la culture. Celui qui, à l'instar de Voltaire choisissait de prendre fait et cause pour la culture était ainsi amené à faire l'éloge, non seulement « des sciences et des arts », mais aussi de tous les raffinements de la culture, y compris du luxe et de la vie mondaine qui en étaient issus ¹⁹⁷. Inversement celui qui, à l'exemple de Rousseau, choisissait plutôt de condamner le luxe et les faux semblants de la culture se voyait contraint de se retourner résolument vers la nature et de rejeter, quitte à en proclamer la vanité, l'ensemble des réalisations de cette culture. « Le luxe, nous assure en effet Jean-Jacques, va rarement sans les sciences et les arts, et jamais ils ne vont sans lui » ¹⁹⁸. Et c'en est assez pour déclencher, au nom de la nature, la guerre totale aux fruits les plus prestigieux de notre civilisation. Aujourd'hui d'ailleurs le retour à la nature prôné par divers champions de l'écologie s'accompagne tout aussi volontiers d'une implacable mise en accusation de la science et de la technique. Celles-ci trouvent par contre leurs défenseurs les plus inconditionnels chez les partisans de la croissance économique, lesquels ne répugnent pas en général à voir dans la haute consommation et dans le luxe les moyens les plus efficaces d'une stabilisation de cette croissance élevée au rang d'objectif primordial. Ce n'est pas un hasard si au moment de donner une base théorique à cette idée, Keynes ¹⁹⁹ a salué un ancêtre en Bernard de Mandeville, l'auteur de la Fable des Abeilles, dont l'apologie du luxe a inspiré Voltaire. Ce dernier, on l'a vu, partage avec Rousseau l'idée que luxe et culture sont indissociables, mais choisit de justifier le luxe avec la culture plutôt

¹⁹⁷ Voir en particulier : le « Mondain » et la « Défense du Mondain ou l'Apologie du luxe ».

¹⁹⁸ ROUSSEAU (1750), p. 14.

¹⁹⁹ KEYNES (1936), ch. 23, par. VII.

que de les condamner ensemble à la manière de l'austère philosophe genevois.

Si, face à ce dilemme, ils n'avaient d'autres recours que de choisir massivement, soit en faveur de Rousseau et des écologistes, soit en faveur de Voltaire et des partisans de la croissance, les constructeurs d'une société meilleure seraient placés devant une alternative cruelle, qui d'ailleurs aurait vite fait d'étouffer tous leur espoirs : les hommes ne pourraient jamais parvenir à satisfaire vraiment leurs légitimes besoins, car, ou bien ils devraient renoncer volontairement au progrès technique, qui aurait pu leur permettre d'espérer y arriver, ou bien ils verraient leurs besoins proliférer de façon cancéreuse et mobiliser à l'avance des ressources techniques, dont la progression parallèle serait ainsi complètement neutralisée. C'est pourquoi ceux qui, au cours des derniers siècles, ont annoncé l'avènement historique d'une société meilleure n'ont eu d'autres choix que de dissocier décisivement ces deux composantes du développement culturel et, quitte à revenir vers l'inclinaison plus spontanée mais moins cohérente de la pensée occidentale, de pointer résolument en direction de la culture sur le plan de la technè et, bien que plus discrètement, en direction de la nature sur le plan de l'éthos. Il s'agissait en somme d'accélérer le mouvement de transformation du monde par la technique, tout en comptant sur l'autorité d'une éthique de la sobriété pour modérer autant que possible la transformation fatale des mœurs d'hommes vite séduits par ce qui s'offre à eux comme satisfaction potentielle de besoins jusque-là ignorés. À la limite, si l'on pouvait parvenir à favoriser au maximum le développement de la technique, sans déclencher du même coup une indésirable prolifération de besoins, on aurait rassemblé les conditions optimales pour la construction sans heurts d'une cité idéale.

Seulement pour réaliser de telles conditions, il fallait consommer une rupture décisive entre développement des techniques et développement des besoins si étroitement associés au cours de l'histoire occidentale ; il fallait pour cela loger la source génératrice des besoins nouveaux hors du courant principal qui emporte la culture de type technique. Or pour désigner une cause responsable de cette fâcheuse tendance de l'humanité à multiplier indûment ses besoins, il n'était pas nécessaire de chercher très longtemps : il suffisait de se tourner vers l'un des phantasmes les plus solidement ancrés dans la conscience col-

lective des Occidentaux. On ne pouvait en effet trouver meilleur suspect à qui imputer cette responsabilité que l'argent ou l'or dont le pouvoir séducteur avait déjà troublé tant d'esprits depuis de nombreux siècles à commencer, comme chacun sait, par celui du légendaire roi Midas. Aristote, par exemple, estimait que les vrais besoins de l'homme sont à la fois limités, orientés vers une sobre préoccupation de « vivre bien » et déterminés par la nature ; aussi se devait-il de rendre compte de l'avènement du luxe et de la passion sans bornes pour les richesses qu'il observait chez les commerçants avec étonnement et inquiétude. Il y parvint en invoquant un usage pervers de la monnaie propre aux gens d'affaires qui « accroissent indéfiniment leur richesse en espèces monnayées » : leur passion pour l'argent est associée à un désir qui n'a « pas de limite », elle les incite à rechercher le « superflu » et pour ce faire à mettre leurs facultés au service d'un enrichissement et d'en faire ainsi un « usage contraire à la nature » ²⁰⁰. Dans la tradition chrétienne, fortement influencée là-dessus par la pensée aristotélicienne, l'argent sera souvent perçu comme une source de corruption et de passion débridée. À l'aube du XVIIIe siècle, ces idées étaient encore largement répandues : Boisguillebert, dans un contexte un peu différent il est vrai, fustige partout le culte de l'or et de l'argent, se désole qu'on ait fait « une idole de ces métaux » au prix des plus fâcheuses conséquences pour l'humanité et entend montrer comment, à cause de l'or et de l'argent, un grand « désordre est entré dans le monde » ²⁰¹. John Locke, plus explicitement encore, associe à « l'invention de la monnaie » et à la valeur excessive reconnue « à un petit morceau de métal jaune », le « désir des hommes de posséder plus que le nécessaire » ²⁰². Marx, à son tour, quoique pour des raisons sensiblement différentes, allait voir dans la « puissance de l'argent » la racine d'un développement de besoins « inhumains » qu'il présente comme une « aliénation » ²⁰³. S'il devait bientôt délaisser cette approche un peu métaphysique, c'était pour mieux s'efforcer d'analyser les structures mêmes de la cause de cette aliénation, soit l'argent bien sûr, mais plus exactement, cet argent qui peut « faire des

²⁰⁰ ARISTOTE [19601, pp. 26 et 29-30 (1256b 30 et 1257b 33 à 1258a 10).

²⁰¹ BOISGUILLEBERT (1712), p. 395 ; cf. aussi pp. 399, 403, 413 et 417.

²⁰² LOCKE (1690), ch. V, p. 96 ; le souligné est de Locke. Sur tout ceci, voir aussi LAGUEUX (1974a), pp. 15-17.

²⁰³ MARX (1932), cf. en particulier, pp. 100 et 101.

petits » ²⁰⁴, le capital dont le mouvement, assurait-il, en se référant d'ailleurs à Aristote, « n'a pas de limites » ²⁰⁵.

Dès lors, pour les architectes sociaux d'un monde meilleur, la solution paraissait s'imposer : il importait de renverser la vapeur, non pas en bannissant comme Rousseau la culture au profit de la nature, mais en déconstruisant ce monstre monétaire de manière à permettre à l'homme d'échapper à l'envoûtement du luxe et du « faux besoin ». Bien des utopistes se sont attachés à le faire par une voie directe qui consistait, comme dans l'Icarie de Cabet par exemple ²⁰⁶, à faire vider les goussets de chacun aux portes de la cité idéale, de manière à ce que soit bannie cette monnaie coupable et mauvaise conseillère. Cette démarche - dont à notre époque, semblent s'être inspirés, pour leur plus grand profit, les organisateurs des clubs Méditerranée - demeurait assez naïve et relevait clairement d'une sorte d'idyllisme. Par contre avec Marx, dont le socialisme se voulait plus scientifique qu'utopique, le nécessaire processus de démonétisation empruntait des voies plus laborieuses qui supposaient d'abord le renversement du capitalisme et la mise en place d'un nouveau mode de production ; alors seulement l'argent pouvait disparaître :

[...] Le capital-argent disparaît en production socialisée. [...] Les producteurs pourront, si l'on veut, recevoir des bons en échange desquels ils prélèveront sur les dépôts sociaux de consommation une quantité correspondant à leur temps de travail. Ces bons ne sont pas de l'argent. Ils ne circulent pas ²⁰⁷.

Aussi, pour Marx, ce n'est qu'une fois instaurée cette société socialiste où les relations humaines ne seraient plus faussées par la médiation de l'argent et où chacun se verrait rémunéré en proportion de ses capacités, faute de l'être encore en proportion de ses besoins, que l'on pourrait espérer s'acheminer progressivement vers une société proprement communiste, où s'abolirait la division du travail et où s'offrirait enfin aux hommes la possibilité, que faisait déjà miroiter l'Idéologie allemande, « de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de prati-

²⁰⁴ MARX (1867--). Livre I. tome I. p. 158.

²⁰⁵ Ibid., p. 156.

²⁰⁶ CABET (1840), pp. 6-7.

²⁰⁷ MARX (1867--), Livre II, tome II, p. 14.

quer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas [...] sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique » ²⁰⁸. Les textes ne semblent pas indiquer clairement s'il faut attribuer à la disparition même de l'argent le processus qui détournerait l'homme de la recherche de nouveaux besoins autres que ceux qui l'amèneraient à chercher son épanouissement à travers des activités plutôt saines et raisonnables, mais il paraissait évident à Marx qu'une fois assurée la productivité rendue possible par le plein développement des ressources techniques, il n'y aurait aucun problème à combler des besoins dont il se devait de supposer qu'ils seraient redevenus modestes. Au terme de l'évolution sociale évoquée par Marx dans sa Critique du programme de Gotha, les citoyens de l'avenir étaient censés en effet avoir retrouvé l'éthique de l'homme qui demeure sobre et diligent devant une technique plus développée que jamais :

Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie ; quand, avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance - alors seulement [...] la société pourra écrire sur ses bannières : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! » ²⁰⁹

Lénine pour sa part reprend la même idée en indiquant encore plus explicitement les deux conditions essentielles de sa réalisation, dont la première seulement est favorisée par le développement de la culture occidentale, alors que la seconde implique à l'égard de cette dernière une volte-face complète : la phase supérieure du communisme, qu'évoquait Marx dans le passage pré-cité, lui paraît même incertaine car :

²⁰⁸ MARX-ENGELS (1932), pp. 34, 35.

²⁰⁹ MARX (1891), p. 1420.

[...] elle suppose une productivité du travail différente de celle d'aujourd'hui, et la disparition de l'homme moyen d'aujourd'hui capable [...] de gaspiller « à plaisir » les richesses publiques et d'exiger l'impossible. ²¹⁰

Plus près de nous, Ernest Mandel analyse en détail le développement de la société socialiste en insistant beaucoup sur le dépérissement de l'économie monétaire qui lui paraît lié d'ailleurs au développement de l'abondance et de l'automation. Ces deux derniers facteurs se conjugueraient avec la démonétisation et la libération du travail, qui en résulteraient, pour entraîner une « révolution psychologique sans précédent dans l'histoire de l'humanité » car :

[...] Toutes les conditions matérielles et morales pour le dépérissement de l'égoïsme en tant que mobile de comportement économique auraient disparu. [...] C'est l'adaptation de l'homme à ces nouvelles conditions d'existence qui créerait la base de « l'homme nouveau », de l'homme socialiste, pour lequel la solidarité et la coopération humaines seraient aussi « naturelles » que l'est aujourd'hui l'effort de réussir individuellement, aux dépens des autres. ²¹¹

S'il était vrai que, sans compromettre le développement technique, l'on pouvait favoriser l'avènement d'un homme raisonnable et sobre honnissant l'ambition personnelle, le luxe et le gaspillage, une société d'abondance pour tous et par le fait même une société égalitaire et meilleure serait à portée de la main. La clé de l'abondance, tout comme celle du bonheur que nous livrait jadis une certaine sagesse stoïcienne, résiderait tout bonnement dans la sobriété ; pour en révéler le secret à tous les constructeurs d'utopies, sous forme de condition à poser aux habitants de leurs cités idéales, il suffirait donc de parodier, sans en trahir l'esprit, les mots fameux par lesquels saint Augustin voulait révéler le secret de la vraie liberté, et de les libeller ainsi :

« Sois sobre et demande ce que tu veux ».

Toutefois, il est loin d'être sûr qu'il soit si aisé de rompre le lien qui paraît unir le développement technique et la prolifération des besoins.

²¹⁰ LENINE [1962], ch. V, par. 4, p. 419 ; les soulignés sont de Lénine (selon trad.).

²¹¹ MANDEL (1962), tome 4, p. 171.

Alors que les régimes capitalistes s'avèrent impuissants à maintenir leur dynamisme technologique sans s'acharner de plus en plus à produire des besoins futiles qui perpétuent l'insatisfaction, même des privilégiés, les régimes « socialistes » paraissent menacés par-dessus tout par une expansion trop rapide des besoins dans la population, expansion qui pourrait vite supplanter celle de la productivité. C'est pourquoi sans doute, au cours des dernières années, nous avons assisté partout à cette levée de boucliers contre la société de consommation évoquée au début de la présente discussion. Cette société de consommation, parce qu'elle génère indéfiniment des besoins qui repoussent toujours plus loin la possibilité d'une satisfaction véritable, peut, à juste titre, être perçue comme la cause principale de la cruelle frustration qu'a connue cet immense espoir, que depuis la fin du XVIII^e siècle l'Occident a entretenu, de voir le progrès technique rendre possible la construction d'une société plus humaine.

Bien des marxistes, dont les diatribes contre la haute finance sont familières à chacun, ont peut-être raison là-dessus d'accuser encore l'argent qui, sous ses formes modernes, ne laisse entrevoir aucun signe de dépérissement, même dans les sociétés dites socialistes. Il est en effet parfaitement loisible à quiconque de parier sur les effets bénéfiques de la « révolution psychologique » que pourrait favoriser la disparition de l'argent, si seulement elle pouvait accompagner le développement technique dont les résultats par ailleurs commencent à être impressionnants. Après tout, ce ne serait pas la première fois, on l'a vu, que serait mis sur le compte de l'argent la responsabilité des maux qui affectent notre civilisation. On pourrait même aisément rendre explicite la philosophie utopiste de l'histoire qui soutient cette vision des choses et recenser les diverses méthodes que l'on a proposées au cours des temps pour neutraliser le pouvoir maléfique de l'argent et rendre possible dans un avenir toujours attendu l'avènement souhaité de « l'homme nouveau » dont la société communiste véritable ne semble manifestement pas pouvoir se passer.

Ce serait s'abuser cependant de continuer alors de penser, à la suite d'Engels, que cette façon de voir l'avenir des sociétés humaines puisse se présenter comme un « socialisme scientifique » qui différerait substantiellement d'un « socialisme utopique ». Quel que soit le bien-fondé de sa prétention à la scientificité, l'analyse économique de Marx, à

laquelle Engels se référait alors, ne nous informe guère sur ce qu'il risque d'advenir, dans une phase ultérieure du développement historique, des formes modernes de la monnaie qui dominant le capitalisme et demeurent importantes dans les sociétés dite socialistes ; surtout cette analyse n'a strictement rien à voir avec la chétive conviction voulant qu'une fois cette monnaie abolie de quelque façon, les hommes puissent redécouvrir les charmes d'une vie sobre, toute axée sur quelques besoins fondamentaux qu'il y aurait un sens à qualifier de « vrais » et de « naturels ».

* * *

À la faveur de l'enthousiasme débordant qui caractérisait les années 60, on pouvait encore miser sur des perspectives d'abondance et penser que tout pourrait s'arranger à partir d'une prise en charge par la collectivité d'instruments de production déjà hautement efficaces : cependant avec les inquiétudes écologiques et le climat de pénurie qui ont marqué les années 70, il faut désormais abandonner cet espoir et constater que l'abondance en tant que telle ne saurait être possible que dans la mesure où les besoins qu'elle est censée satisfaire contribueraient décisivement, par leur modestie même, à en soutenir l'éclat. Bref, il est devenu manifeste que les architectes d'une société meilleure ne peuvent plus tabler seulement sur un développement de la technique (plan de la technè), mais doivent bon gré mal gré s'assurer d'abord des conditions éthiques de possibilité d'une telle société (plan de l'éthos), ce qui, comme tout mouvement qui va un peu à contre-courant de l'histoire, risque de s'avérer beaucoup plus ardu.

C'est pourquoi ceux qui dénoncent la société de consommation, que ce soit au nom des exigences de la rationalité ou au nom des impératifs mystiques d'une quelconque spiritualité, que ce soit en raison d'une nostalgie inspirée par un passé plus dépouillé ou au nom d'un élan révolutionnaire tourné vers une vision audacieuse de l'avenir, n'ont guère d'autre choix, s'ils entendent se vouer à la construction d'une société alternative, que d'appeler de leurs vœux, fût-ce en sourdine, l'avènement d'un homme nouveau beaucoup plus sobre que l'homme moderne. Pourtant cet « homo sobrius » - dont les anthropologues de l'avenir devraient assez paradoxalement associer les spécimens aux strates post-industrielles de l'histoire - se distingue de ses

prédécesseurs (plus enclins à la haute consommation) par une sobriété à vrai dire inespérée qui s'avère si opportune en la circonstance qu'en l'évoquant on se défend mal de soupçonner que s'il se retrouve soudainement au milieu des décors enchanteurs conçus par ceux qui s'efforcent aujourd'hui de mettre en scène l'avenir, c'est qu'il y fut introduit subrepticement comme le *deus ex machina* de ces drames d'autrefois qui parvenaient parfois à faire rêver à défaut de pouvoir convaincre.

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Corollaire

[Retour à la table des matières](#)

Corollaire

Chapitre VIII

En quel sens peut-on se dire « néanmoins marxiste » ?

[Retour à la table des matières](#)

C'est une question toujours pertinente, espérons-le, que celle de savoir quelle est la portée et la signification de l'adhésion que l'on accorde à une doctrine quelle qu'elle soit, mais, dans les périodes où cette adhésion est remise en cause ou se fait moins massive qu'antérieurement, une telle question devrait s'avérer prioritaire. C'est ainsi qu'à propos du marxisme, une interrogation de cet ordre ne peut que trouver, de nos jours, une actualité renouvelée dans la mesure où nombre de ceux qui adhéraient à cette vision des choses, à la fois comme à un idéal politique et à une démarche scientifique, ont été amenés à prendre leurs distances tantôt à l'égard d'un parti qui donnait jadis un sens à leur vie, tantôt à l'égard d'une suite de modèles (soviétique, chinois, albanais, vietnamien, cubain, etc...) auxquels ils s'étaient raccrochés parfois successivement, tantôt à l'égard de diverses thèses qu'à tort ou à raison ils associaient à la pensée de Marx (théorie de la connaissance-reflet, de la transformation de la valeur en

prix, de la baisse tendancielle du taux de profit, de l'universalité de la lutte des classes, etc ...).

Or, il est assez remarquable de constater que cette remise en cause de tant de choses, dont le destin paraissait jusque-là presque indissociable de celui du marxisme, s'est opérée le plus souvent précisément au nom d'un marxisme jugé alors d'autant plus vivant qu'il aura été ainsi émondé. Qui nierait le fait qu'on peut souvent trouver dans tel aspect de la pensée de Marx d'excellentes raisons pour rejeter ce qui, à l'usage, se révèle moins heureux dans tel autre aspect de sa pensée souvent durci ou hypertrophié de la façon la plus fâcheuse ? Ainsi, nonobstant les difficultés inattendues que semble entraîner dans certains pays la décision d'abolir la propriété privée des moyens de production au profit d'une collectivité qu'on a bien du mal à ne pas confondre avec un État presque fatalement envahissant, on peut - à juste titre - se refuser à ce que les procès arbitraires et les camps de concentration issus des premières expériences faites au nom de Marx soient même indirectement associés à la pensée de celui qui, au XIXe siècle, dénonça de la façon la plus percutante l'hypocrisie juridique d'une classe dominante et les conditions inhumaines que celle-ci imposait à des travailleurs laissés sans défense. Nonobstant, dans un autre ordre d'idée, l'insistance avec laquelle Marx a voulu, dans le troisième livre du Capital, apporter, sur le terrain de l'économie bourgeoise, une solution au problème des prix jugée même décisive par Engels, on peut - non sans raison - voir là une digression malencontreuse qui ne compte pas vraiment, face à la démarche du premier livre dont les catégories plus originales invitent, en un sens, à remettre en cause l'idée même d'une économie politique et avec elle toute la problématique souvent piégée qui avait pourtant alimenté les études marxistes les plus classiques.

Il n'en reste pas moins que, de révision en révision, d'audace en audace, la question se fait plus pressante de savoir ce qu'il reste de contenu dans ce marxisme ainsi émondé. Plus exactement, cette question est celle de savoir ce que veut dire au juste celui qui, à la suite d'une remise en cause de ce type, trouve important de se dire « néanmoins marxiste » ou « encore marxiste », dans un contexte où la nécessité pratique de donner un contenu à cette étiquette semble d'autant plus impérieuse que les éléments potentiels de ce contenu paraissent

voler en éclats. S'il est vrai que l'on touche juste en un sens quand on invoque l'aphorisme voulant que la culture soit « ce qui subsiste une fois que l'on a tout oublié » (y compris les principales manifestations concrètes de cette culture), il serait cependant moins heureux de se résoudre à caractériser un tel marxisme comme « ce qui subsiste une fois que l'on a tout dénoncé » (y compris les principales manifestations concrètes de ce marxisme). Il faut bien voir ici que le mot « marxisme » n'est pas de ceux auxquels chacun pourrait comme bon lui semble donner un contenu arbitraire un peu à la façon dont certains théoriciens prennent la liberté de modeler un quelconque mot en « isme » pour en faire l'expression idiosyncratique de leur propre pensée. Quand quelqu'un assure qu'il est « néanmoins marxiste », il ne cherche nullement à se singulariser ; bien au contraire, il proclame son droit à être considéré comme participant pleinement à une réalité sociologique qui le transcende, en ce qu'elle existe déjà indépendamment de lui (et même indépendamment de Marx). Il fait le pari qu'il parviendra à se faire comprendre de ceux qui sont dans le coup, c'est-à-dire au moins de ceux, marxistes ou pas, qui ont quelque familiarité avec ces débats politiques et théoriques qui, un peu partout en Occident, se poursuivent du seul fait de l'importance historique de cette réalité marxiste. Il en fait le pari, mais il est souvent embarrassé si on l'enjoint de cerner un peu plus ce qu'il compte véhiculer par son propos : sans doute peut-il s'attendre à ce que son « marxisme » ne soit pas ramené à quelque trait superficiel que bien des contempteurs du marxisme se plaisent à associer à ce mot en s'y référant dans les contextes les moins appropriés, mais, par delà le rejet de ces grossières équivoques, il n'est pas clair que puisse être précisé plus avant ce qui lui donne le droit, apparemment incontesté malgré toutes les libertés qu'il a pu prendre à l'égard de l'orthodoxie, de se proclamer encore marxiste.

Un contre-exemple : le cas du christianisme

[Retour à la table des matières](#)

Il s'en faut pourtant de beaucoup que les marxistes soient les seuls à former ainsi un groupe dont les frontières deviennent méconnaissables et un peu floues pour avoir été forcées de l'intérieur dans toutes les directions. Les chrétiens en particulier ont connu, assez récemment dans bien des cas, ces révisions ; souvent déchirantes qui obligent à se réclamer désormais d'un christianisme peut-être plus pur, mais délesté d'une bonne part de ce qui, dans le passé, servait à l'identifier. Ici encore, ce fut le plus souvent au nom d'un christianisme présenté comme plus authentique que fut entreprise cette remise en cause de pratiques et de convictions qui, il y a bien peu de temps, paraissaient indissociables de cette religion. Ici encore, il va sans dire, c'est à ce moment même qu'il devenait impérieux de dire ce qui devait désormais caractériser une adhésion qui ne pouvait plus renvoyer aux contenus auxquels traditionnellement on la reconnaissait.

Or, tant chez les chrétiens que chez les marxistes, on a eu tendance, dans l'ensemble, à esquiver la question évoquée ici au profit d'une question sensiblement différente visant plutôt à savoir ce que c'est que d'être chrétien ou marxiste, c'est-à-dire d'une question visant à mettre en lumière ce qui fait que quelqu'un est vraiment ou authentiquement chrétien ou marxiste. La réponse à une telle question, on le voit, ne nous permet guère de dire ce qui fait que quelqu'un peut encore ou néanmoins se qualifier de chrétien ou de marxiste ; elle nous dit plutôt pourquoi et comment un chrétien (ou un marxiste) devrait vivre pleinement les exigences de son christianisme (ou de son marxisme). C'est ainsi que les traités de spiritualité (ou les études sur l'actualité du marxisme) farcis de phrases du type « être chrétien (ou être marxiste), c'est se consacrer à ceci ou à cela, c'est faire prévaloir ceci sur cela, etc... » renseignent bien peu sur les conditions minimales qui

sont requises pour que l'un et l'autre de ces mots puissent être légitimement et intelligiblement utilisés par un individu qui entend se caractériser comme chrétien (ou comme marxiste) sans prétendre pour autant se reconnaître dans un idéal qu'il ne pourra justement se voir proposer que dans la mesure où il s'est d'abord identifié ainsi.

Pourtant malgré l'évidente pauvreté de la réflexion sur le problème d'identification ici évoqué, il faut reconnaître que les marxistes, tout comme les chrétiens d'ailleurs, n'ont pas été trop gênés par cette difficulté et que tout au long de leurs interminables querelles internes, ils ont souvent su adopter d'instinct, à l'intention de ceux avec qui ils partageaient un engagement aussi fondamental, un langage différent de celui qu'ils réservaient à ceux qui demeureraient étrangers à cet engagement. En effet, les débats internes au marxisme ou au christianisme ont bien donné lieu, selon le cas, à l'affirmation de « lignes » ou de « credo » et entraîné, au grand dam des orthodoxies respectives, tantôt des « déviations » ou des « hérésies », tantôt des « révisions » ou des « réformes » ; mais rarement ceux qui étaient perçus comme « camarades aveuglés » ou comme « frères séparés » auront été confondus sans plus avec les membres de l'autre « camp », soit, dans le premier cas, celui des idéalistes, des capitalistes ou même des sociaux-démocrates et, dans le second cas, celui des incroyants, des infidèles ou même des juifs.

Ce parallélisme insistant entre marxisme et christianisme ne devrait pas trop nous étonner, surtout au Québec où l'on n'a pas manqué de souligner comment, aux heures les plus ferventes de la révolution tranquille, un marxisme encore un peu brouillon avait en quelque sorte pris le relais d'un christianisme assez rigide chez plusieurs parmi ceux qui s'étaient brusquement trouvés désenchantés par un engagement religieux dont ils allaient pourtant retenir les visées généreuses mais aussi la tendance à valoriser des dogmes d'autant plus rassurants qu'ils étaient supposés inébranlables. Dans cette lancée, il devait leur paraître assez naturel et théoriquement acceptable, au moment de remettre en question leur nouvelle orientation, de se reconnaître « néanmoins marxistes » un peu à la manière dont certains, parmi ceux dont ils avaient jadis partagé le cheminement, s'étaient reconnus (et souvent se reconnaissaient encore) « néanmoins chrétiens » malgré la crise qui avait alors ébranlé les bases de leur engagement.

Pourtant, cette façon de voir risque de perpétuer une fâcheuse équivoque ; car malgré les insinuations volontiers entretenues par nombre de ses contempteurs et malgré les accents trompeurs de nombre de ses adeptes, le marxisme n'est en rien une religion. On ne peut en effet conclure le contraire du seul fait qu'il est éclairant de rapprocher, comme j'ai voulu le faire ici, ces phénomènes sociologiques caractéristiques qui apparaissent dans toutes les grandes traditions mobilisatrices, qu'elles soient d'inspiration religieuse comme le christianisme ou de caractère politico-théorique comme le marxisme. On pourrait en effet comparer, de la même façon, les expressions de la ferveur populaire suscitées respectivement par une victoire sportive et par un triomphe politique, sans vouloir le moindrement insinuer par là (comme seules les plus mauvaises langues sauraient le faire) que la politique n'est qu'un sport parmi d'autres. Marxisme et christianisme ont bel et bien, comme on l'a vu, engendré des réactions sociologiques parfois analogues ; mais si l'on tient à conserver au mot « religion » un sens un peu précis, on ne saurait se laisser convaincre pour autant de ranger le marxisme parmi les religions. Marx, on le sait, était profondément athée et visait avant tout à mettre au point une théorie du développement social qu'il voulait scientifique et susceptible de favoriser une transformation révolutionnaire de la société, tâche que ses continuateurs, à divers titres, ont voulu poursuivre. Il n'y a rien là qui puisse justifier de confondre cette démarche avec celle des religions, qui se caractérise normalement par l'affirmation d'une relation qui échappe à l'ordre profane et scientifique et qui appartient justement à un tout autre ordre que l'on qualifie habituellement de sacré en mettant l'accent sur son irréductibilité.

Toutefois cette façon de rendre au marxisme la plus élémentaire justice, en le dissociant de ce à quoi on a cherché à l'associer le plus souvent pour tenter de le mettre en contradiction avec lui-même, a pour contrepartie de compliquer sensiblement la difficulté qu'on éprouve en voulant préciser ce qui fait qu'un marxiste est marxiste. On peut en effet définir le chrétien - je ne parle pas du baptisé né de famille chrétienne, mais de celui pour qui il paraît important de se dire chrétien - comme celui qui affirme l'existence d'une relation particulière (qualifiée généralement de surnaturelle ou de transcendante) le reliant à la personne du Christ d'une manière qui ne trouve son équiva-

lent dans aucune des relations qu'il entretient avec quelque autre personne ayant vécu sur terre. Sans même qu'il soit utile ici de s'interroger sur le caractère réel ou imaginaire d'une telle relation, on pourra désigner du nom de chrétien celui pour qui il y a un sens à invoquer le Christ, ou qui croit au caractère divin du Christ, ou qui adopte à l'égard de la personne du Christ toute autre attitude d'un type analogue qu'il serait trop long d'analyser ici plus avant, mais qu'il serait nettement abusif de prêter au marxiste à l'égard de la personne de Karl Marx.

On pourrait objecter, il est vrai, que les choses ne sont pas si simples et qu'un tel critère ne saurait s'appliquer indistinctement à tous ceux qui se disent chrétiens. Que répondre en effet à celui qui estime avoir toujours le droit de se dire chrétien même s'il refuse désormais d'accorder un sens à une telle relation privilégiée à la personne du Christ ? Au nom de quoi pourrait-on interdire de se considérer chrétien, en un sens un peu différent il est vrai, à celui qui, formé par une morale chrétienne encore signifiante pour lui, estime toutefois que le Christ ne fut historiquement rien de plus qu'une personnalité absolument remarquable dont les actes et les propos, à l'instar de ceux de Socrate par exemple, éveillent encore chez lui une sorte de vénération ? Aussi pourrait-on penser que l'embarras que nous éprouvons à cerner l'engagement spécifique du marxiste tiendrait, de façon analogue, au fait qu'ici également on aurait affaire concrètement à divers types de marxistes qu'il serait illusoire de vouloir rassembler sous un dénominateur commun. On peut penser par exemple au fonctionnaire soviétique qui travaille consciencieusement à la bonne marche des affaires du Parti, au guerillero imperturbable qui n'a pas lu Marx, mais qui n'hésite pas à prendre les armes pour faciliter la prise en charge des affaires de son pays par un mouvement marxiste, et enfin à l'intellectuel occidental qui se consacre, avec verve et passion, à montrer que ses conclusions, disons en matière esthétique, rejoignent les intuitions fondamentales de Marx. Cet trois individus, dans la mesure où ils se rattachent à la réalité socio-historique du marxisme, s'estimeraient également en droit de répondre « oui » à la question « êtes-vous marxiste ? » Toutefois, on ne peut en conclure qu'il soit possible pour autant de préciser ce qui au juste permet de les rassembler sous cette étiquette ; l'embarras qu'on éprouve à le faire ne serait-il pas du même ordre que celui qui nous interdit d'appliquer la même définition au

chrétien-croyant et au chrétien par culture sommairement décrit ci-dessus ?

Pourtant, et c'est pourquoi il a paru important de s'attarder aux diverses implications de ce parallélisme, il s'avérera à l'examen que les deux situations ne sont pas identiques et que leurs différences permettent de mieux cerner le problème ici posé. En répondant « oui » à la question « êtes-vous chrétien ? », le chrétien par culture, qui éventuellement aurait pu, du même souffle, répondre « oui » à la question « êtes-vous athée ? », sait qu'il prend le mot « chrétien » en un sens second bien que légitime. Il sait par exemple qu'il serait tout à fait frauduleux de recourir à l'équivoque engendrée par ce sens second pour suggérer, à la façon des apologistes du christianisme les plus pernicieux, que Sartre ou Camus sont aussi des chrétiens, dans la mesure où leur culture et leur intelligence des valeurs chrétiennes nous autoriseraient à l'affirmer. Bref, il va de soi que le chrétien par culture n'est pas chrétien au sens premier du mot, même s'il peut l'être d'une façon plus profonde que la plupart de ceux qui le sont en ce sens. Il en va tout autrement cependant dans le cas de notre autre situation, car les trois marxistes dont les différences nous embarrassaient se veulent, chacun pour leur part, marxistes au sens le plus strict et le plus fondamental du mot ; on voit mal en effet au nom de quoi on pourrait soutenir que l'un des trois se rattache à cette réalité socio-historique que constitue le marxisme en un sens qu'il serait raisonnable de qualifier de second par rapport au sens qui serait retenu dans le cas d'un des deux autres. Tout au plus pourrait-on penser que l'un d'entre eux réalise beaucoup mieux que l'autre l'idée que l'on se fait du « vrai marxiste », mais ce ne serait pas une raison pour parler de l'emploi du mot « marxiste » en un sens second, puisque, contrairement au chrétien par culture prêt éventuellement à se reconnaître athée, aucun des trois marxistes ne tolérerait un instant que son marxisme soit dit compatible avec des convictions capitalistes ou autres convictions jugées communément antithétiques à l'égard du marxisme. Entre les trois, la différence paraît tenir davantage aux circonstances qui ont présidé à leur engagement. La chose est si vraie que Lénine lui-même, intellectuel marxiste réfugié en Suisse qui a dirigé en Russie une révolution armée pour faire triompher un parti marxiste dont il est devenu le premier fonctionnaire, est passé successivement, on le voit, par les trois états évoqués ici, sans qu'il puisse être le moins question de suppo-

ser pour autant que, d'une étape à l'autre de sa carrière, il se soit converti à des variétés différentes de marxisme. Par contre, le chrétien par culture ne pourrait devenir un chrétien croyant qu'à travers une transformation psychologique importante justement appelée conversion, tout comme d'ailleurs une sorte de déconversion a pu seule l'amener à reconnaître qu'il n'était plus vraiment chrétien au premier sens du mot.

Bref, la question qui nous intéresse ici est la suivante s'il est vrai que les trois marxistes évoqués ci-dessus ne sont pas vraiment marxistes dans des sens différents du mot, comme le sont le chrétien croyant et le chrétien par culture, quel est donc le trait commun qui nous permet de qualifier chacun d'eux, mais pas n'importe qui d'autre, de marxiste au sens strict du mot ? La réponse à cette question n'est pas facile, car, puisqu'elle doit se situer à un niveau strictement laïc, elle ne peut faire appel à une solution du type de celle qui a permis de caractériser les chrétiens au sens premier du mot. Or, si l'on avait été tenu de donner de ce type de chrétien une définition plus laïque, comme celle qui ferait de lui par exemple un partisan de la « doctrine du Christ », on se serait vite enfoncé dans d'insurmontables difficultés, car qui saurait dire ce qu'est exactement la « doctrine du Christ » ? N'aurait-on pas été obligé alors d'oublier l'usage le plus admis et de qualifier de chrétien un homme comme Gandhi, sur la foi de son admiration enthousiaste pour la « doctrine du Christ », et de refuser ce titre à un catholique superstitieux dont les vues, autant qu'il est possible d'en juger, paraissent fort éloignées de ce qu'il semble raisonnable d'associer à la « doctrine du Christ ». Il suffit cependant d'invoquer le critère de la relation transcendante privilégiée (réelle ou imaginaire) au Christ pour nous sortir d'embarras et rétablir l'usage admis du mot « chrétien ».

Le marxiste : un adepte de la pensée de Marx ?

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi obligés de renoncer à cette ressource pour caractériser le marxiste, peut-être faudra-t-il se rabattre sur la définition des dictionnaires, celle du « Petit Robert » par exemple qui le présente comme un « partisan de la doctrine philosophique, sociale et économique élaborée par Karl Marx, Friedrich Engels et leurs continuateurs ». Remarquons au passage que notre problème se complique encore du fait que la doctrine, dont il s'agit de voir si elle peut permettre d'identifier le marxiste comme son partisan, n'est pas simplement celle de Marx, mais celle, souvent sensiblement différente, de ses nombreux continuateurs, et essayons si possible de caractériser la doctrine de Marx et de ses continuateurs, de manière telle qu'il y ait un sens à soutenir que ceux que l'on appelle « marxistes », et eux seuls, puissent en être dits les partisans. À vrai dire les marxistes ne sont pas amenés habituellement à prendre nommément parti pour « la doctrine de Marx » et quand ils le font, c'est le plus souvent de façon relativement nuancée ou circonstanciée. D'autre part, chez ceux qui ne sont pas expressément considérés comme « marxistes », rien n'empêche de trouver un profond sentiment d'admiration à l'endroit de la doctrine de Marx. C'est donc dire que la relation à la doctrine de Marx qui est censée définir le marxiste devrait être plus précise qu'une simple admiration pour la doctrine, sans l'être autant qu'une profession globale et quasi officielle. C'est là le type de relation qu'il s'agit de préciser si l'on tient à voir un peu ce qui distingue celui qui, après avoir balancé une bonne part de la doctrine de Marx, se dit « néanmoins marxiste » de celui qui, bien que plein d'admiration à l'égard de bon nombre d'éléments de la doctrine de Marx, ne peut en aucune façon se dire marxiste.

On pourrait toutefois se rassurer en observant que le problème n'est apparemment pas plus insurmontable que celui que l'on rencontre

quand on veut définir le partisan d'une autre doctrine philosophique comme celle de Kant ou de Hegel. On a tôt fait cependant de déchanter en constatant qu'un marxiste ne peut se définir à la manière dont on définit habituellement un « kantien » ou un « hégélien ». Je ne sais si vous avez déjà eu la chance de rencontrer un « hégélien » au sens strict, c'est-à-dire un partisan de la doctrine de Hegel, mais je présume que cette race est plutôt rare, si, bien entendu, l'on exclut de ce groupe ceux qui se veulent sans plus des spécialistes de la pensée hégélienne et qui abordent celle-ci comme une contribution historiquement décisive où l'on peut au mieux puiser ces leçons et cette inspiration que nous offrent tous les grands classiques quand on sait les lire. À l'exception bien entendu de ceux qui se considéreraient eux-mêmes comme « hégéliens au sens strict », les spécialistes de la pensée de Hegel se refuseraient, en règle générale, à chercher chez ce philosophe la réponse à tous les grands problèmes de l'heure ou même à repenser et à resituer chaque contribution moderne jugée valable dans le cadre de la pensée hégélienne conçue comme matrice permettant de répondre correctement à ces problèmes. De tels spécialistes, qui savent mettre en évidence tous les mérites de leur auteur, mais se refusent à aller plus loin pour y trouver une manière de penser l'actualité, ne peuvent nous aider ici à illustrer ce qu'il faut entendre par le mot « marxiste », car ceux qui ont adopté une telle attitude à l'égard de l'œuvre de Marx sont désignés par le nom de « marxologues », de manière justement à ne pas être confondus avec les « marxistes » qui, eux, devraient être des partisans de la doctrine de Marx. Aussi, si l'on rencontre encore un bon nombre de kantologues et d'hégélianologues, dont on admire d'ailleurs le savoir au même titre que celui de leurs collègues marxologues, on ne rencontre guère de kantiens ou d'hégéliens qui seraient d'authentiques partisans des doctrines de Kant ou de Hegel, tant il est vrai qu'il n'est guère enthousiasmant de se dire partisan d'une doctrine philosophique caractéristique d'un siècle révolu, pour qui se pique d'être pleinement homme de son temps.

Néanmoins, le nombre des partisans de la doctrine de Hegel, par exemple, si faible soit-il si on le compare à celui des marxistes que nous coudoyons un peu partout, ne devrait pas avoir d'importance théorique pour la question ici discutée, de sorte qu'il pourrait être légitime de penser qu'un marxiste soit bel et bien, par définition, un partisan de la doctrine de Marx, au sens où un hégélien strictu sensu est un

partisan de la doctrine de Hegel ; et tant pis pour les seconds s'ils ne sont pas aussi nombreux que les premiers.

Pourtant, un moment d'attention suffit à nous convaincre qu'il ne peut en être ainsi ; on imaginerait assez mal en effet ce que pourrait être un hégélien analphabète ou illettré : les partisans de la doctrine de Hegel ne se rencontrent que chez ceux qui ont l'occasion de prendre parti de façon érudite en faveur de la très savante philosophie de Hegel. Par contre, rien n'empêche de rencontrer un marxiste analphabète - ce pourrait, par exemple, être le cas du guérillero de tantôt - dont la participation à une cellule d'action politique peut néanmoins avoir fait un marxiste « conscientisé », convaincu et même fanatique. Ici encore le cas du marxiste ressemble davantage à celui du chrétien qui peut être parfaitement analphabète et avoir nourri ses convictions chrétiennes du seul fait qu'il a été « catéchisé ». D'ailleurs, nous connaissons tous des marxistes convaincus et sincères qui n'ont jamais lu une page de Marx et la mention de ce fait souvent évoqué ne suffira probablement pas à susciter chez le lecteur la moindre réaction d'étonnement ; mais peut-être pourrait-elle tout de même l'amener à conclure que de tels marxistes ne peuvent pas être qualifiés de marxistes pour les mêmes raisons qu'un hégélien peut être qualifié d'hégélien.

Une considération, en un sens plus importante, peut d'ailleurs nous conduire à une conclusion analogue. Chez nombre de marxistes, parmi ceux qui, à l'inverse, sont de véritables connaisseurs de Marx et publient volontiers chez Maspéro, on observe une démarche souvent très articulée sur le plan théorique qui vise à convaincre leurs camarades marxistes que le plus clair des thèses de Marx ne peuvent être retenues comme telles et qu'il faut plutôt chercher dans les sciences contemporaines des réponses mieux adaptées à des questions à propos desquelles une fidélité aveugle à Marx risque d'étouffer, avec l'attitude critique du chercheur, son dynamisme scientifique et révolutionnaire. Un à un, les vieux dogmes marxistes sont ainsi ébranlés au point où chacun des grands secteurs de la pensée marxiste (philosophie dialectique, économie politique, théorie de l'histoire, etc...) est globalement mis en cause par des théoriciens qui n'en continuent pas moins de se proclamer marxistes ou en tout cas de s'inscrire dans l'aile critique de la pensée marxiste. Pourtant, si l'on parvenait, avec un peu de veine, à dénicher quelques hégéliens au sens strict, partisans affichés de la

doctrine de Hegel, quelle ne serait pas notre surprise s'ils se présentaient aussitôt à nous comme des gens qui consacrent une bonne part de leurs énergies à montrer, à l'intention sans doute de collègues éventuellement plus hégéliens qu'eux, que la plupart des thèses de Hegel ne sauraient être retenues aujourd'hui et qu'il serait plus conforme à l'esprit hégélien de se consacrer plutôt à la pratique de l'une ou l'autre des sciences sociales modernes, toutes plus ou moins imprégnées de cette dimension historique dont la perception spécifique doit tant à celui dont ils continuent de se réclamer ! Ne serions-nous pas tentés de considérer les adeptes de cette approche peu soucieuse d'orthodoxie comme des admirateurs de Hegel sans doute, au sens où Marx lui-même en était un du reste, mais non pas comme des hégéliens au sens strict - non plus d'ailleurs que nous serions justifiés, pour si peu, de faire de Marx un philosophe hégélien ? La plupart des philosophes, s'ils savent habituellement trouver quelque inspiration dans les oeuvres de Spinoza, de Kant, de Hegel ou de Marx, qu'ils considèrent volontiers comme des maîtres à penser, ne pourraient décemment être qualifiés de « partisans » de la doctrine de Spinoza, de Kant ou de Hegel que dans la mesure où ils seraient véritablement convaincus de la pertinence actuelle des analyses principales du philosophe auquel il est fait référence dans chaque cas. Le problème qui nous intéresse ici tient alors à ceci qu'il est tout à fait possible, par contre, de les qualifier éventuellement de « marxistes », sans exiger d'eux qu'ils ne retiennent de la pensée de Marx beaucoup plus qu'une inspiration à peu près délestée de toute thèse précise et sans avoir pour autant le sentiment de s'être laissé emporter par un quelconque abus de langage. C'est pourquoi on est forcé de reconnaître que le marxiste, s'il n'est pas le croyant d'une religion, n'est pas davantage le simple partisan d'une doctrine.

Ainsi, contrairement au marxiste, le partisan d'une doctrine philosophique - pensons par exemple à un sartrien ou à un popperien - se doit d'être un intellectuel averti et se doit de plus d'être prêt à défendre l'essentiel des thèses de son maître à défaut de quoi il cherchera plutôt à se débarrasser d'une étiquette vite perçue comme gênante et trompeuse. Peut-être toutefois est-ce trop prêter à ce « partisan » de supposer sa fidélité à l'essentiel des thèses d'un maître. Peut-être notre embarras nous viendrait-il de cette exigence trop grande, vraisemblablement liée au fait que la pensée des philosophes d'abord évoqués (Spi-

noza, Kant et Hegel) se présente, dans chaque cas, comme un univers théorique dont les éléments sont à ce point interdépendants qu'il serait difficile d'être vraiment partisan d'une de leurs thèses essentielles sans l'être de l'ensemble de leur philosophie. Un tel état de choses pourrait bien, cependant, caractériser à peu près la pensée de ces trois philosophes, sans forcément devoir s'appliquer à celle de tous les autres. Et même dans leurs cas, faudrait-il nuancer passablement cette suggestion : il est vrai qu'on voit mal un partisan du schématisme transcendantal de Kant qui n'est pas en même temps partisan de la distinction entendement-raison par exemple, mais on conçoit très bien que quelqu'un se dise kantien sur le plan éthique sans prétendre pour autant être prêt à défendre tout l'appareil théorique qui est à la base du transcendantalisme kantien. D'autant que cette distinction entre les structures invoquées par l'analyse théorique et les conclusions pratiques a, dans d'autres cas, permis de cerner assez nettement la relation du « partisan » au penseur. On l'observera aisément par exemple en considérant le cas des keynésiens, lesquels peuvent certainement être définis comme partisans de la doctrine d'un maître influent, souvent opposé à Marx d'ailleurs dans les débats économiques contemporains. Toutefois, on désignera normalement aujourd'hui par le nom de « keynésiens » les partisans non pas forcément de l'ensemble des théories économiques de Keynes, mais des seules conclusions que Keynes a dégagées quant au type d'intervention gouvernementale approprié pour assurer la stabilité du système économique capitaliste. Bien sûr, les keynésiens devront en général accepter l'orientation des thèses de Keynes sur le chômage et l'inflation, lesquelles commandent la conclusion portant sur l'intervention gouvernementale, mais il ne sera pas nécessaire pour eux de s'embarrasser de l'ensemble de l'appareil analytique de Keynes. D'ailleurs, on parlera des keynésiens dans la mesure où s'affirmeront face à ceux-ci des anti-keynésiens qui, pour leur part, nieront la pertinence du type d'intervention stabilisatrice prôné par Keynes. Le débat tournera tellement sur ces questions qu'on recevra presque comme un pléonasme l'affirmation de celui qui sentira le besoin de préciser que c'est en matière de politique économique qu'il est keynésien. Manifestement ce terme caractérise plus une adhésion à une conclusion pratique de la théorie keynésienne qu'à une façon globale de penser l'activité économique.

Il pourrait se faire d'ailleurs qu'une fois engagé sur cette pente, le terme se détache de plus en plus de la référence à Keynes lui-même, pour ne désigner que le renvoi à une position bien définie à propos d'une question technique. C'est ainsi, par exemple, que le mot « malthusien » a échappé à peu près complètement à l'attraction propre, si j'ose dire, de la pensée de Malthus. Un malthusien est en général totalement indifférent à la pensée économique de Malthus, et ne retient des thèses de celui-ci que son inquiétude à l'égard de la croissance de la population, qu'il propose alors de contrer par des moyens d'ailleurs opposés à ceux préconisés par Malthus, quand il ne recommande pas de réduire toute forme de croissance et non seulement celle à laquelle Malthus proposait, pour sa part, de mettre un frein. En philosophie, il y a des exemples tout aussi éloquents dont le plus fameux est sans doute celui qui est associé à la pensée de Descartes. Il n'y a aucune raison de penser qu'un cartésien, ou mieux un esprit cartésien, doive connaître quelque chose de la philosophie de Descartes. Tout au plus doit-il partager avec l'auteur du Discours de la Méthode le goût des « idées claires et distinctes », sans que soit exigée de lui une plus vaste connaissance d'une oeuvre philosophique qui, à y regarder de près, n'est d'ailleurs pas plus cartésienne qu'il ne faut.

Toutefois, malgré la boutade de Marx qui aurait dit, en plaisantant un peu, ne pas être « marxiste » parce qu'il se désolait du sort fait à sa pensée par certains disciples, il ne semble pas qu'on puisse adopter ce genre de solution pour préciser ce qu'on entend par le mot « marxiste ». Si l'on peut être keynésien ou cartésien d'un certain point de vue, il ne semble pas, en effet, qu'on puisse être marxiste d'un certain point de vue, surtout si l'on veut dire par là que ce « point de vue » en est un que l'usage aurait recueilli dans la pensée de Marx pour en faire une sorte de trait distinctif du marxisme. La chose s'explique peut-être par la dimension radicale et critique du marxisme qui exclurait a priori tout compromis sans doute possible dans le cas d'une approche plus modérée mettant l'accent sur une solution de caractère essentiellement technique. Quoi qu'il en soit, on ne voit guère quel aspect de la pensée de Marx pourrait être sélectionné et privilégié pour qu'on puisse en faire la pierre de touche permettant, enfin, d'identifier clairement le marxiste. On pourrait tour à tour penser aux différentes composantes de la démarche marxiste : matérialisme historique, approche dialectique, théorie de la valeur et de la plus-value, sociologie de la lutte des

classes, projet socialiste et communiste, etc. ..., mais on ne voit pas au nom de quoi il y aurait lieu de soutenir qu'être « marxiste », c'est être partisan de l'une de ces théories plutôt que de l'autre. Il serait trop facile de montrer pourquoi aucune de ces composantes ne pourrait être retenue comme indice déterminant de l'effectivité d'une adhésion au marxisme. Aussi me contenterai-je ici d'examiner à titre d'illustration le seul cas de la sociologie de la lutte des classes qui a priori aurait peut-être eu le plus de chances d'être en mesure de jouer un tel rôle théorique.

Ne pourrait-on pas reconnaître un marxiste au fait qu'il adopte comme point de départ de sa réflexion sociale ce qui était certes pour Marx une thèse fondamentale, d'ailleurs imposée avec force à toutes les mémoires grâce à la très célèbre première phrase de la première section du Manifeste communiste : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes » ? L'ennui d'une telle façon de procéder apparaît aisément : si l'on prend les mots *strictu senso*, on se trouve vite embarrassé, car bien des historiens ou ethnologues marxistes ne seraient pas prêts à admettre que, pour chaque société qu'ils étudient, la problématique historique essentielle est celle de la lutte des classes et ils ne s'en croiraient pas pour autant de moins authentiques marxistes : ils estimeraient seulement savoir lire Marx avec intelligence. Par contre, si l'on adopte un langage moins strict en se contentant de soutenir qu'on reconnaît le marxiste à sa vive sensibilité à l'égard de la place occupée par la lutte des classes dans l'histoire des sociétés humaines, on passe de Charybde en Scylla, car bien des historiens non-marxistes, et même des historiens conservateurs, se sont montrés éminemment sensibles à cette dimension qui n'implique en rien la reconnaissance de l'exploitation et pas davantage une victoire quelconque du prolétariat. Comme le montre bien Plékhanov lui-même ²¹², l'importance de la lutte des classes était déjà fort bien perçue par les historiens plutôt conservateurs de l'époque de la Restauration, qui, sur ce plan, ont préparé le terrain à Marx. Comme on pourrait tenir un raisonnement du même type à propos de chacune des composantes évoquées ci-dessus, il faut bien admettre que, si un marxiste ne peut être reconnu à son adhésion à l'ensemble de la pensée de Marx, il ne saurait davantage être reconnu à son adhésion à une thèse

²¹² Cf. PLEKHANOV [1973], ch. II.

particulière, jugée plus décisive en la matière, à la façon dont pourrait l'être un keynésien dont le « statut », si j'ose dire, paraît associé par l'usage à l'une des conclusions de Keynes en particulier.

On pourrait croire possible de sortir élégamment de cette difficulté en suggérant que, par définition, le marxiste ne serait pas celui qui adhère forcément au contenu de l'ensemble ou même d'une seule des thèses marxistes, mais plutôt celui qui a adopté la méthode d'investigation mise au point par Marx. Ce serait toutefois peine perdue que de s'engager sur cette voie, car on rencontrerait sensiblement la même difficulté. Si l'on entend par méthode quelque chose de très précis comme, à la limite, la méthode que Marx adopte pour transformer les valeurs en prix, dans le III^e livre du *Capital*, il est évident qu'on exigerait trop des marxistes, dont plusieurs, parmi les plus éminents, ont expliqué avec beaucoup d'attention qu'il fallait rejeter une telle méthode parfois au nom même du marxisme. Si, par contre, on est moins explicite sur la nature de la méthode en question et si on se contente, avec plusieurs marxistes d'ailleurs, d'appeler « méthode de Marx » quelque chose comme le souci constant de situer dans l'histoire l'analyse économique ou sociologique ou encore de souligner avec attention les conditionnements économiques permettant de mieux rendre compte des caractères politiques et culturels d'un phénomène, alors il faudrait reconnaître que c'est là une méthode que se sont appropriés bien des historiens et économistes politiquement à droite, que nul n'oserait pour si peu qualifier de « marxistes ». Ici encore, il faut rappeler qu'une telle méthode a reçu sans doute ses titres de noblesse grâce à Marx, mais qu'elle avait été mise en oeuvre déjà par les historiens conservateurs dont il a été fait mention plus haut. Si, par contre, avec ceux qui aiment résoudre les problèmes en invoquant des formules cabalistiques, on conclut que ce qui fait le marxiste c'est l'adoption de la méthode dialectique, on est bien obligé de dire que l'on risque alors de s'embourber bien davantage, car, pour ne pas faire à Marx l'injure de confondre sa méthode avec la dialectique idéaliste de Hegel, il faut s'empresse d'ajouter qu'il s'agit d'une dialectique matérialiste. Alors, ou bien l'on entend par cette juxtaposition de termes ce que Engels nous a suggéré d'entendre et l'on est obligé d'ignorer la clameur de tous ces marxistes qui se défendent de devoir s'engager dans les méandres de la philosophie dialectique de Engels, à laquelle après tout Marx n'a pas directement contribué, se contentant tout au

plus de ne pas la désavouer. Ou bien l'on cherche à définir autrement la dialectique marxiste, mais, les avatars du concept de dialectique étant ce que l'on sait, on risque fort de tomber soit dans des discours de chapelle où à peu près personne ne se reconnaît, soit à l'inverse dans d'attristantes banalités acceptées d'emblée par les esprits les plus étrangers au marxisme, soit enfin, une fois dissipée la saveur ésotérique du mot dialectique, dans des attitudes mieux définies qui rejoindraient alors celles qui sont examinées ailleurs dans la présente discussion.

On pourrait, à ce point, se vouloir moins explicite sur la méthode pour s'en tenir à ce qui, à n'en pas douter, a constitué l'inspiration essentielle de l'œuvre de Marx, soit sa dimension critique. Dans cette perspective, le marxiste serait celui qui adopte, à l'égard de la société qui l'entoure et de l'analyse dite scientifique qu'on prétend en faire, l'attitude incisive que Marx, plus que quiconque, a su adopter à l'égard de la société capitaliste et de l'œuvre trop apologétique des économistes classiques. Ainsi, le marxiste d'aujourd'hui ne serait pas réduit à s'en tenir à l'analyse de Marx, mais devrait se consacrer à mener à notre époque, contre un capitalisme transformé et une science économique renouvelée, une critique aussi corrosive que celle que Marx a su développer dans un tout autre contexte. Encore une fois, l'ennui, dans cette solution à notre problème, c'est que, malgré l'importance de la contribution critique de Marx, le marxisme n'a pas le monopole de la critique sociale. Qui plus est, les socialistes pré-marxistes ou contemporains de Marx, dont l'implacable et virulente critique - pensons par exemple à celle de Proudhon - portait également sur les bases du capitalisme et de la science économique, se sont vu impitoyablement dénoncer par Marx et les marxistes du seul fait qu'ils ont proposé des solutions jugées moins sérieuses au problème de l'organisation de la société. Pas question de qualifier de marxistes ces penseurs pourtant indiscutablement critiques, non plus d'ailleurs que ceux qui, après Marx, ont inauguré d'autres traditions critiques comme, entre autres, Thorstein Veblen aux États-Unis. C'est ce qu'ont reconnu implicitement les économistes critiques contemporains au moment de se définir comme « économistes radicaux ». Même s'ils se donnent pour objectif d'élaborer une critique de la société capitaliste et des théories économiques contemporaines, les économistes radicaux peuvent ne pas toujours s'inspirer directement de Marx et n'ont pas alors à se dé-

finir comme marxistes. Bien sûr, ils témoignent généralement d'une profonde sympathie à l'égard de la pensée de Marx, mais cela prouve seulement qu'ils reconnaissent que Marx était lui-même un penseur radical de première force, mais non pas qu'ils identifient marxisme et radicalisme. D'ailleurs les véritables radicaux, marxistes ou pas, n'hésitent pas à dénoncer avec force divers partis communistes officiellement marxistes, justement parce que ceux-ci n'ont, à leurs yeux, rien de radical et sont portés bien plus à justifier qu'à critiquer des sociétés prétendument marxistes et des théories économiques sclérosées qui se réclament de Marx. Dire de quelqu'un qu'il est marxiste - et de quel droit refuserait-on ce titre à ceux qui en furent investis par une tradition historique qu'ils prétendent poursuivre, et de quel droit l'imposerait-on à ceux qui ne le réclament pas et qui défendent des idées dénoncées par Marx ? - n'est donc pas équivalent à dire qu'il est radical, car il y a des radicaux non-marxistes et des marxistes non-radicaux.

Marxisme et projet révolutionnaire

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici toutefois c'est par référence à la seule pensée de Marx qu'il nous a paru opportun de chercher à identifier l'engagement proprement marxiste ; peut-être était-ce là la source de notre embarras et peut-être cet embarras tiendrait-il au fait que Marx ne fut pas simplement un penseur, mais qu'il fut aussi un homme d'action. Peut-être était-ce une erreur d'avoir trop voulu comparer Marx à d'autres philosophes, car, après tout, s'il faut en croire la XI^e thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer ». Dès lors, pourquoi ne devrions-nous pas considérer comme marxiste, non pas tant celui qui continue d'interpréter le monde fût-ce à la manière de Marx, mais celui qui contribue à transformer le monde dans le sens que Marx a indiqué ? On devine que, ici encore, la difficulté sera de bien s'entendre sur le type de transformation du monde qui serait caractéristique du marxisme.

Il va de soi que toute transformation de la société ne peut être associée au marxisme : mais même ces transformations que l'on peut qualifier de révolutionnaires ne sauraient indistinctement servir de critère. Il est vrai que, à force de se présenter comme les artisans de la Révolution, les marxistes les plus classiques, ceux que glorifie un certain folklore révolutionnaire, ont pu façonner peu à peu cette association étroite, retenue par l'imagination populaire, entre le marxiste et le révolutionnaire. Mais l'imagination populaire ne risquant guère de nous être ici d'un très précieux secours, il vaut mieux se méfier de cette association trop simple, surtout quand on prend garde au fait que le mot « révolution », dans la tradition marxiste elle-même, a vu son sens osciller constamment entre deux acceptions irréconciliables. Par plusieurs, la révolution a été comprise comme bouleversement violent résultant de contradictions exacerbées et débouchant sur un fatal effondrement du système capitaliste auquel pourrait alors se substituer une organisation sociale débarrassée des entraves que ce mode de production imposait à toute tentative de socialisation. Si telle est la révolution, le révolutionnaire aura tendance à se réjouir de l'accentuation des contradictions du capitalisme, même si celles-ci sont sources d'oppression supplémentaire, car ces contradictions rapprochent le moment où il sera possible d'éliminer le mal par sa racine à la suite d'un soulèvement populaire. Par bien d'autres cependant, la révolution a plutôt été perçue comme une transformation en profondeur du système capitaliste, transformation qui, pour être radicale, n'en est pas moins progressive, pour peu qu'un changement qualitatif profond permette d'assurer qu'elle est désormais irréversible et qu'elle débouche sur une société capable d'assurer à chacun les moyens de se réaliser pleinement. Si la révolution doit être comprise en ce second sens, le révolutionnaire aura plutôt tendance à se porter à l'avant-garde de tout changement, même modeste, s'il est susceptible de rapprocher la société actuelle d'une société plus égalitaire et plus humaine.

Il suffit de rappeler cette distinction pour faire voir qu'on ne peut identifier « marxiste » et « révolutionnaire », même quand on admet que la révolution prônée par le révolutionnaire en est une qui soit de nature à rendre possible une société conforme à celle que Marx décrivait dans les rares passages où il a parlé de la société communiste. En effet, si l'on prend le mot révolutionnaire dans le premier sens, il faut admettre que son extension est plus restreinte que celle du mot « mar-

xiste » et, si on le prend dans le second sens, il faut reconnaître qu'elle est au contraire beaucoup plus large que celle-ci.

Au premier sens du mot, il s'en faut de beaucoup pour que tous les marxistes puissent être considérés comme des révolutionnaires. D'importantes controverses se sont poursuivies, tout au long de l'histoire du marxisme, à propos du caractère plus ou moins violent de la révolution ; et il est facile d'y remarquer que plusieurs marxistes, parmi les plus influents, s'y sont faits, à diverses époques et dans divers contextes, les défenseurs d'une voie relativement pacifique vers le socialisme, qu'une telle voie ait à passer par les progrès de la démocratie, du syndicalisme ou de la technique. L'attitude caractéristique du parti communiste italien, qui s'est fait l'adversaire le plus consistant peut-être de l'action révolutionnaire des Brigades Rouges, le succès électoral de Salvator Allende, contre qui s'est tournée d'ailleurs la force des armes, n'ont peut-être pas convaincu tous les marxistes, mais ne laissent pas de doute sur le fait que d'authentiques marxistes peuvent n'avoir que bien peu de sympathie pour l'idée d'une révolution violente et travailler non moins activement à l'avènement du socialisme. D'ailleurs, l'une des idées les plus persistantes, dans une large tradition marxiste illustrée, entre autres, par Plékhanov ²¹³, est celle qui assure que, si l'humanité a pu, grâce au développement de la technique, parvenir jusqu'ici à maîtriser la nature et à se libérer de ses contraintes physiques, elle pourra dans l'avenir maîtriser l'organisation sociale et se libérer, d'une façon analogue, des contradictions engendrées par un système économique anarchique. Aussi, paraît-il évident que les marxistes, qui sont d'ailleurs souvent d'ardents pacifistes, ne sont pas forcément partisans d'une révolution violente, même s'ils appellent de leurs vœux une transformation radicale de la société.

Toutefois, le second sens du mot « révolutionnaire », que l'on rejoint ainsi, ne peut davantage constituer un critère permettant de reconnaître le marxiste. Cette fois, en effet, on est bien obligé d'admettre, à l'inverse, que ne sont pas forcément marxistes tous les artisans d'une transformation radicale de la société, même si cette transformation s'oriente vers le rejet du capitalisme et la mise sur pied d'une société où tous les hommes pourraient réaliser leurs potentialités sans

²¹³ Cf. *ibid.*, pp. 223-224.

être esclaves des richesses matérielles. Nous pourrions penser aux utopistes de tous les âges, mais, pour demeurer plus près d'une actualité encore fraîche, il suffit de songer à la « révolution islamique » de l'ayatollah Khomeini pour se convaincre que tous les « révolutionnaires » voués à une révolution comprise en ce sens plus large du mot ne sont pas forcément marxistes et sont parfois profondément anti-marxistes.

Pas d'espoir donc de reconnaître tout simplement le marxiste à son attitude révolutionnaire, fût-elle associée à des convictions égalitaires. Mais pourquoi alors ne pas le définir comme celui qui travaille, en empruntant les moyens qu'il juge efficaces et valables, à l'abolition de la société capitaliste et à son remplacement par une société où le pouvoir, issu des masses laborieuses, ne pourrait retomber aux mains des grands possédants, puisque la propriété des moyens de production serait devenue collective ? Cette façon de voir aurait l'avantage appréciable d'inclure d'emblée les révolutionnaires du premier type, sans exclure ceux du second type, pourvu qu'ils s'efforcent de travailler à l'avènement d'une société qui ne puisse jamais se révéler être une version nouvelle du capitalisme. Ainsi les révolutionnaires idéalistes et utopistes du type de l'ayatollah Khomeini ne satisferaient pas le critère parce que, se situant à un niveau trop éloigné des préoccupations matérielles, ils se contentent de jeter sur le capitalisme un regard infiniment méprisant, sans prendre les moyens efficaces d'en supprimer les séquelles en lui substituant un mode de production plus approprié. Enfin, ceux que les marxistes ont l'habitude de désigner du nom de réformateurs et de sociaux-démocrates qui, par contre, sont souvent très réalistes sur le plan économique ne risqueraient pas davantage d'être qualifiés de marxistes, sur la base de ce critère, car ils ne cherchent pas vraiment à abolir le capitalisme dont ils s'accrochent volontiers.

Ce dernier critère comporte cependant, on va le voir, des difficultés qui le rendront lui aussi inopérant ; non pas, toutefois, du seul fait que l'expérience montre bien qu'il n'est pas facile de s'entendre sur ce que serait une véritable « abolition du capitalisme ». C'est un fait, sans doute, que plusieurs marxistes appellent « capitalisme d'État » ce que d'autres marxistes considèrent comme le premier régime socialiste d'inspiration marxiste. C'est également un fait que les tanks soviéti-

ques sont entrés à Prague, en 1968, pour arrêter le prétendu glissement vers le capitalisme d'un régime dont les dirigeants étaient pourtant convaincus de s'orienter sur la voie du véritable socialisme. Aussi tragiques que soient les conséquences de ces ambiguïtés, elles ne constituent cependant pas un problème sérieux du point de vue qui nous concerne ici, puisqu'en se plaçant, pour caractériser le « marxiste », non plus du point de vue du contenu de sa pensée, mais du point de vue de son action, il n'est plus nécessaire qu'il y ait convergence dans l'analyse que l'on peut faire des conceptions qui guident cette action ni même des résultats objectifs de cette action. Pourront également être considérés comme marxistes deux individus qui travaillent, chacun à sa façon, à l'abolition du capitalisme et à la construction d'un socialisme durable, même si, en vertu d'erreurs d'analyse toujours possibles ou d'un incontrôlable retour des choses, les résultats obtenus par chacun s'avèrent diamétralement opposés. Par contre, ne serait pas considéré comme marxiste celui qui situe son action à un autre niveau et travaille plutôt à la réalisation par exemple d'une république islamique qui ne met pas vraiment en cause le capitalisme, dans la mesure où une telle action paraît mépriser également les divers modes d'organisation économique adaptés à la production moderne. Cette conclusion paraît certaine, car, si les remous politico-religieux engendrés par la fureur de l'ayatollah finissent, compte tenu de leurs répercussions forcées sur l'économie iranienne, par favoriser indirectement l'établissement d'un régime socialiste en Iran, il n'y aura certes pas lieu pour autant de qualifier rétroactivement Khomeini de marxiste ; inversement, si l'on arrive à la conviction ferme que l'U.R.S.S. a trahi la révolution et que, sous un couvert collectiviste, elle est retournée à une autre forme de capitalisme, ce ne sera certes pas une raison pour refuser à Lénine, à Staline ou même à Brejnev le titre de marxiste, à moins d'être persuadé - ce qui paraît farfelu et d'ailleurs superflu quand il s'agit de soutenir que l'U.R.S.S. a sombré dans ce qu'on considère comme un capitalisme d'État - que, sous couvert de marxisme, ces leaders travaillaient énergiquement à restaurer une certaine forme de capitalisme en U.R.S.S.. Bref, dans la perspective esquissée ici, le marxiste se définirait moins par le sens que l'analyse peut donner a posteriori au résultat objectif de son action que par le sens qu'on peut donner a priori à l'orientation de cette action ou, si l'on préfère, de ce travail.

Mais, on n'échappe pas pour autant à la difficulté. Le marxiste serait celui qui travaille à la réalisation d'un certain état de choses sur lequel on s'entend à peu près. D'accord, mais qu'est-ce que travailler à la réalisation d'un tel état de choses ? Pour les révolutionnaires qui ont choisi la voie de la révolution violente, la réponse est claire : la révolution ne se fait pas toute seule, il faut la préparer en déposant des bombes, en distribuant des tracts, en haranguant des groupes ou en recourant à d'autres expédients de même type. Pour ceux qui s'y consacrent, ce genre de travail tendrait même à devenir une sorte d'activité à plein temps : l'image du révolutionnaire de type classique a sans doute quelque chose de caricatural - comme le mettait bien en évidence un des premiers films de Jean-Pierre Lefebvre justement intitulé *le Révolutionnaire* et tourné à l'époque où, au Québec, une certaine mythologie de la révolution était venue brusquement fasciner les uns et terrifier les autres - mais, pour celui qui choisit ainsi de se consacrer corps et âme à la cause révolutionnaire, il y a néanmoins un sens à dire qu'il travaille à la réalisation ou à la destruction de quelque chose.

Pourtant, on l'a vu, les marxistes ne sont pas forcément des révolutionnaires de cette trempe ; en quel sens alors peuvent-ils prétendre travailler à la construction d'une société socialiste ? On a souvent souligné, parfois avec quelque malice, que bien des prétendus marxistes ne demandent pas mieux que de vaquer tranquillement à l'ensemble des activités que la vie quotidienne impose à chacun, sans nous offrir l'occasion de voir en quoi ils travaillent, plus que d'autres, à la réalisation de la société qu'ils semblent appeler de leurs vœux. Un reproche analogue a été plus souvent encore formulé à l'endroit des chrétiens, mais, s'il pouvait avoir quelque portée dans la discussion de l'efficacité de la religion ou même dans celle de son origine, il ne pouvait en tant que tel gêner celui qui viserait seulement à préciser ce que veut dire « être chrétien », puisque dans ce cas c'est sur un autre plan, comme on l'a vu, que la réponse peut s'articuler. Aussi, pour revenir aux marxistes, notre problème resurgit quand on a affaire aux intellectuels en tout cas, surtout si ceux-ci, guidés par un honorable souci d'éthique professionnelle, s'efforcent honnêtement de ne pas faire de leur travail intellectuel un instrument de propagande mis au service de la cause marxiste. En quoi un historien marxiste, qui se consacre avec la plus scrupuleuse méthodologie scientifique à la poursuite de ses

recherches historiques, peut-il être qualifié de marxiste sur la base du fait qu'il travaille au remplacement du capitalisme par le socialisme ? S'il fait bien son boulot d'historien, il ne travaillera pas plus à cette cause en exerçant ce métier que ses collègues non-marxistes. Sans doute pourrait-il alléguer qu'il fait ce métier en étant inspiré par ses convictions marxistes ; pourtant, ou bien on serait renvoyé au simple fait qu'il est partisan des idées de Marx et on a vu plus haut qu'il est impossible de définir le marxiste sur cette base ; ou bien on serait renvoyé au fait que, tout en exerçant honnêtement son métier, il appelle de ses vœux une transformation de la société qui va dans le sens que préconisent les marxistes qui mettent la main à la pâte, mais alors il devient à peu près impossible de distinguer ce marxiste d'intention, dont les idées et les comportements ne diffèrent pas de façon décisive de celles de ses collègues non-marxistes, d'autres utopistes et hommes de bonne volonté qui appellent également de leurs vœux une transformation sociale qui substituerait à un capitalisme condamnable une société où tous les hommes pourraient enfin s'épanouir pleinement.

À vrai dire, ce problème a été aperçu très tôt dans la tradition marxiste où se sont vite esquissées toutes ces ambiguïtés, mais alors la solution qui s'est imposée et qui a permis de trancher tous les dilemmes était claire : c'était une institution qui pouvait récupérer et mettre à son service toutes les ressources susceptibles, fût-ce dans la pratique la plus académique, d'être mises au service d'une action désormais objective visant à renverser le capitalisme et à construire le socialisme. Cette institution qui allait, pendant des générations, contribuer à la fois à effacer d'un trait le problème ici posé et en même temps à favoriser sa résurgence périodique, c'était le Parti. Partis des travailleurs, partis socialistes, partis communistes, dans leurs versions internationales ou nationales, ont été, depuis plus d'un siècle, les lieux où s'est maintenue vivante et objective la tradition marxiste et où surtout les marxistes ont pu se reconnaître, malgré toute la variété de leurs convictions et de leurs engagements. Aussi est-ce largement à cause de l'existence des partis que le problème qui nous occupe présentement n'a jamais paru bien embarrassant : est marxiste, celui qui adhère à un parti marxiste, parce que, par la vertu même de cette adhésion au Parti, il contribue objectivement à renforcer celui-ci et, de ce seul fait, il travaille à la réalisation des objectifs évoqués plus haut. L'historien académique de tantôt n'a plus à se singulariser outre mesure dans sa

pratique d'historien, il est un historien marxiste parce que ses convictions marxistes l'ont amené par exemple à adhérer au P.C.F. et, de cette façon, à apporter sa contribution, si modeste soit-elle, au grand travail collectif que le parti est censé poursuivre. Le marxiste, contrairement à l'hégélien, peut se dire partisan de la pensée de Marx, même si elle ne lui est pas très familière, si son esprit partisan l'a amené à adhérer au parti et là à se laisser marquer peu à peu par la pensée du parti qui veut prolonger celle de Marx. Bien sûr, il n'y a pas que le Parti, c'est-à-dire le parti communiste officiel qui puisse jouer ce rôle ; bien d'autres formations partisans d'inspiration marxiste ont vu le jour et ont permis de même à leurs adhérents de donner un sens à leurs convictions marxistes. Somme toute, il serait désormais possible de définir le marxiste par son adhésion à un parti qui travaille à la construction du socialisme, même si son action personnelle ne peut être qualifiée de révolutionnaire que dans un sens très large. Mais, si cette institution apporte une réponse temporaire à notre problème et en fait oublier l'acuité, il ne peut s'agir d'une réponse satisfaisante, puisqu'il est vite apparu (et qu'il est, en tout cas, manifeste à notre époque) que le marxisme déborde largement l'ensemble des partis marxistes et de leurs ramifications. Des marxistes ont tenu à souligner sans équivoque leur distance à l'égard de tous les partis ; d'autres ont tenu à s'afficher comme des marxistes à part entière, après avoir été expulsés de leur parti ou après l'avoir quitté de leur plein gré.

En fait, la situation est d'autant plus singulière qu'une sorte d'inversion sémantique s'est opérée, au cours de l'histoire du marxisme, quant aux sens respectifs des mots « marxiste » et « communiste ». En tant que philosophie sociale qui a trouvé des défenseurs longtemps avant Marx et qui est à la base non seulement du marxisme mais de bien d'autres projets sociaux plus ou moins utopiques, le « communisme » devrait être perçu comme un concept dont l'extension est beaucoup plus large que celle du « marxisme », qui en serait une variante historique aussi importante qu'on voudra. Mais, comme il se trouve que c'est le marxisme qui a su faire du communisme l'objectif explicite des grands partis qu'il a inspirés, les partis communistes sont peu à peu devenus des partis marxistes qui ont regroupé la majorité, mais pas forcément la totalité des marxistes. Aussi, quand les « partis communistes » en sont arrivés, par leur développement spectaculaire, à reléguer dans un passé désormais oublié le communisme pré-marxiste des

Cabet et des Leroux, il est devenu naturel et commode de désigner sans équivoque par le mot « communiste » les seuls membres du Parti. Dès lors, si être communiste c'est être membre du Parti et que, pour être marxiste, il n'est pas nécessaire d'être membre du Parti, mais non l'inverse, alors c'est le mot « marxiste » qui prend une extension plus grande que le mot « communiste ». Alors qu'il aurait été naturel de penser que tous les marxistes sont communistes sans que tous les communistes soient pour autant marxistes, l'usage consacré par le langage des marxistes a fait qu'il est devenu plus juste de dire que tous les communistes (les membres du Parti) sont marxistes sans que tous les marxistes soient pour autant communistes.

« Je demeure plus marxiste que jamais, diront donc nombre d'anciens membres du Parti, même si je ne suis plus communiste », un peu comme nombre de chrétiens qui ont quitté l'Église assureront qu'ils sont « croyants mais non pratiquants ». Toutefois, comme on l'a vu, le chrétien pourra expliquer que par là il veut dire que, même s'il a rompu avec l'Église-institution, il n'en croit pas moins au Christ en qui il met toujours son espérance. Par contre, le marxiste qui a rompu avec le Parti, ne peut, bien sûr, alléguer qu'il croit ou espère en Marx pour expliquer ce qu'il veut dire en se disant toujours marxiste, puisque Marx est un homme comme les autres, plus exactement un penseur social du XIXe siècle qui voulait faire oeuvre scientifique. Aussi le marxiste en rupture de ban avec son parti aura en général beaucoup de mal à préciser ce qui fait de lui un marxiste, surtout quand sa situation nouvelle tient au fait qu'il se refuse à adhérer à quelque dogme que ce soit et au fait qu'il entend prendre ses distances à l'égard d'une action directe qu'en matière sociale il est d'ailleurs bien difficile de mener individuellement.

Une pensée mobilisée au nom d'un projet social

[Retour à la table des matières](#)

C'est ainsi, sans doute, que s'explique la tendance que l'on observe alors non pas à faire de Marx un homme qui ne serait pas un homme comme les autres, mais à faire de la pensée de Marx une pensée qui, elle, ne serait pas une pensée comme les autres. Merleau-Ponty, par exemple, au moment de remettre en cause son engagement marxiste pour se situer temporairement dans ce qu'il a lui-même appelé un « attentisme marxiste », pouvait caractériser ainsi le marxisme : « Le marxisme est pour l'essentiel cette idée que l'histoire a un sens » ²¹⁴. Le marxisme n'est plus l'idée de reconnaître tel sens à l'histoire, mais l'idée même qu'elle ait un sens, de sorte qu'il finit par devenir une sorte de pensée englobante capable d'accueillir la pensée, quelle qu'elle soit, de tous ceux qui ne peuvent se résigner à refuser un sens à l'histoire. Le marxisme n'est plus une philosophie particulière ; il devient l'une des grandes attitudes à prendre devant l'histoire humaine.

Sartre pour sa part est encore plus explicite ; le marxisme, c'est « l'indépassable philosophie de notre temps », assure-t-il dans la Critique de la Raison dialectique ²¹⁵. Le philosophe peut ainsi poursuivre tranquillement son analyse phénoménologique, sans être arrêté par la dogmatique des partis : il n'en sera pas moins marxiste, car son oeuvre s'inscrit au sein même d'une philosophie indépassable dont elle développe seulement l'une des virtualités. Ces virtualités sont d'ailleurs fort accommodantes : Lévi-Strauss, par exemple, peut soutenir que sa réflexion, à l'instar de celle de Sartre qu'il critique pourtant vertement, trouve « son point de départ chez Marx » ²¹⁶. Pour que l'analyse struc-

²¹⁴ MERLEAU-PONTY (1947), p. 139.

²¹⁵ Cf. SARTRE, « Questions de Méthode » (1957) in SARTRE (1960), pp. 9, 17, 29, 32 et 109.

²¹⁶ Cf. LÉVI-STRAUSS (1962), p. 325.

turale des mythes puisse s'enraciner dans le marxisme, il lui suffit de définir autrement que Sartre cette « raison dialectique », dont on peut se demander pourtant si elle a vraiment joué un rôle à ce point important dans ce qui constitue l'aspect le plus original de la pensée de Marx. Décidément la pensée de Marx n'est pas une pensée comme les autres si elle peut, après cent ans, féconder ou déclencher les entreprises intellectuelles les plus opposées entre elles et les plus étrangères à son propre contenu.

C'est aussi dans ce contexte, sans doute, qu'il faut comprendre la réflexion étonnante d'Althusser qui, elle, s'est concentrée davantage sur les écrits de Marx – sur quelques uns de ses écrits, en tout cas - et s'est développée en relation plus étroite avec les partis marxistes, mais qui, plus manifestement encore, a voulu faire de la pensée de Marx une pensée qui n'est pas comme les autres. On a le choix des citations pour illustrer cette thèse : contentons-nous de rappeler avec quelle tranquille extravagance Althusser attire l'attention du lecteur sur la façon dont il caractérisera la philosophie marxiste, dans son article sur la Dialectique matérialiste, où il dit proposer « le terme de Théorie (avec une majuscule, souligne-t-il) pour désigner la « philosophie » marxiste (le matérialisme dialectique) et (réserver) le terme de philosophie aux philosophies idéologiques »²¹⁷. Peut-être Jacques Maritain aurait-il pu, à ses heures d'intense prosélytisme, trouver des propos encore plus ex cathedra pour proclamer l'invulnérabilité de la philosophie thomiste, mais il est certain que dans l'un et l'autre cas, il s'agit, pour des raisons à peine dissimulées - et assez semblables puisque le thomisme aussi, en tant que « philosophie officielle », se devait d'être présenté comme une philosophie irréductible à son contenu explicite - de mettre la philosophie ainsi sacralisée à l'abri des arguments et des critiques qui ne s'appliqueraient qu'aux philosophies profanes (ou « idéologiques » comme Althusser préfère les appeler).

Sur un mode moins incantatoire, des économistes marxistes ont voulu également faire de la pensée économique marxiste une pensée qui n'est pas comme les autres. Plus exactement, l'analyse économique de Marx ne serait pas, à leurs yeux, une « autre économie politique », mais une oeuvre essentiellement critique dont la portée scientifique se

²¹⁷ ALTHUSSER (1965), p. 33 ; les soulignés sont d'Althusser.

situerait à un tout autre niveau qu'il n'est pas toujours facile de caractériser, mais qui rendrait vaines et insignifiantes les discussions inlassablement poursuivies, soit pour dénoncer, soit pour récupérer la contribution de Marx.

Il ne sera pas question de discuter ici des perceptions de la pensée de Marx proposées respectivement par Merleau-Ponty, par Sartre, par Althusser ou par les économistes critiques, mais la constante qui se dégage de leurs réflexions, et qui tend à faire de la pensée de Marx une pensée qui ne peut pas se situer sur le même plan que les autres, peut nous aider à trouver enfin une réponse à la question qui nous intéresse ici. S'il s'agissait de s'arrêter à l'une ou l'autre de ces approches pour y trouver la caractéristique propre à l'approche marxiste, nous serions dans un cul-de-sac, car ces approches sont incompatibles entre elles et avec d'autres analyses tout aussi dignes d'être qualifiées de marxistes qui en sont parfois l'exact contre-pied. On a d'ailleurs compris - c'était la conclusion de la première partie de la présente analyse - que toute tentative pour caractériser le marxiste uniquement par sa référence au contenu de la pensée de Marx était vouée à l'échec.

Toutefois, ce que les tentatives évoquées ci-dessus ont en commun, c'est précisément de se référer à la pensée de Marx comme à une pensée qui n'est pas comme les autres en ceci que ce qu'il y a de plus intéressant en elle est moins peut-être ce qu'elle contient explicitement que ce qui, à travers une tradition marxiste qui passe par l'action politique des marxistes et des partis marxistes, continue d'inspirer cette action ; chez chacun des auteurs cités, en effet, cet héritage particulier à la pensée de Marx est rien moins que ce qui soutient leur pratique, ce qui donne un sens à leur contribution, si modeste soit-elle, à la construction du socialisme. Pour Merleau-Ponty, « le marxisme n'est pas une hypothèse quelconque, remplaçable demain par une autre, c'est le simple énoncé des conditions sans lesquelles il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes, ni de rationalité dans l'histoire ». ²¹⁸ Pour Sartre, l'indépassable philosophie de notre temps demeurera indépassable tant que ne seront pas mises en place les conditions permettant la construction d'une société plus juste, et la discrète présence de cette « philosophie » derrière une oeu-

²¹⁸ MERLEAU-PONTY (1947), p. 165.

vre hardiment personnelle paraît cautionner la dimension révolutionnaire que Sartre, à n'en pas douter, entendait donner à son entreprise. Althusser, pour sa part, a justement forgé l'expression de « pratique théorique » qui traduit bien le fait que, chez lui, la recherche théorique d'un type dont, assure-t-il, le modèle se trouve chez Marx, s'inscrit, à côté d'autres « pratiques », parmi les formes essentielles de l'action à laquelle le marxiste se doit de se consacrer ²¹⁹. Enfin les économistes critiques, dans la mesure où ils se veulent marxistes, ne dissocieraient jamais la critique théorique de l'économie politique, par laquelle ils entendent prolonger l'œuvre de Marx, de la critique de la société capitaliste bourgeoise, dont l'économie politique critiquée n'était, aux yeux de Marx, qu'une expression théorique.

Dans chaque cas, des auteurs franchement convaincus de la nécessité de substituer à la société capitaliste une société d'un type nouveau, mais voués par leur travail à une réflexion plutôt théorique, semblent trouver dans la pensée de Marx - et nulle part ailleurs - le lieu d'où leur propre contribution théorique pourrait prendre une dimension qui la mettrait au service de leurs aspirations sociales. On ne peut, on l'a vu, définir le marxiste comme celui qui adhère à la pensée de Marx, ni davantage comme celui qui travaille à l'objectif socio-politique auquel le nom de Marx est associé, car la relation impliquée par une telle adhésion, ou un tel travail, échappe à toute tentative de la cerner sans équivoque ou de la faire correspondre raisonnablement bien à ce qu'imposerait l'usage. On peut cependant se représenter le marxiste comme celui qui, à tort ou à raison mais en toute bonne foi, mobilise quelque aspect de la pensée de Marx en ce sens qu'il y trouve le moyen décisif de mettre, de façon plus significative, sa modeste contribution au service d'un projet (qualifié de « marxiste ») impliquant l'abolition du capitalisme et son remplacement par une société où le pouvoir, issu des masses travailleuses, ne pourrait retomber aux mains des grands possédants, puisque la propriété des moyens de production serait devenue collective. Dès lors, cessera d'être marxiste ou ne sera nullement marxiste celui qui ne souhaite pas véritablement la réalisation d'un projet de ce type, celui qui ne reconnaît pas à la pen-

²¹⁹ Cf. ALTHUSSER (1965), p. 168. Althusser, il est vrai, est revenu sur cette position in ALTHUSSER (1974), pp. 51 et 100, mais c'était justement pour réduire encore le caractère « théoricien » de son rapport à Marx.

sée de Marx une place décisive et sui generis dans la réalisation d'un tel projet ou éventuellement celui dont l'adhésion affichée à la pensée de Marx ne serait que verbale et destinée à favoriser stratégiquement la réalisation d'un projet politique tout autre.

À la limite, la seule connotation authentiquement révolutionnaire ou radicale qui a toujours été associée à la pensée de Marx pourrait bien constituer le seul « aspect » de cette pensée qui soit vraiment mobilisé pour cautionner en quelque sorte le projet révolutionnaire d'un « marxiste » ; ce marxiste pourrait alors tout aussi bien être un analphabète ou un intellectuel un peu idéaliste ; néanmoins, il pourra, non sans raison, être dit « marxiste », tant qu'il choisira en toute bonne foi de se dire « marxiste » en sachant bien qu'il contribue par là à donner une sorte de crédibilité à un projet « marxiste » (lequel éventuellement pourrait bien demeurer sans lendemain). Sans doute pourra-t-on reprocher au critère ici proposé de ne pas être tellement « opérationnel », puisqu'il n'est guère possible de mesurer l'efficacité d'une adhésion et encore moins sa sincérité. Pourtant, il serait bien excessif de vouloir cerner avec trop de précision le sens d'un mot aussi manifestement fuyant. Au terme de la présente enquête, il suffira largement de conclure que celui qui, après avoir parcouru un itinéraire intellectuel ou politique souvent parsemé d'amères déceptions, trouve important de s'afficher « encore marxiste » ou « néanmoins marxiste » veut dire premièrement qu'il continue de se vouer à la réalisation d'un projet de société qui répond aux caractères dégagés ci-dessus et deuxièmement que, pour des raisons qu'il lui appartiendra éventuellement de préciser même si elles peuvent être assez fragiles, il estime toujours essentiel de revenir à quelque aspect de la pensée de Marx pour donner tout son sens ou toute son efficacité à la réalisation d'un tel objectif.

* * *

À qui trouverait un peu artificielle ou puérile cette sorte de mise sous le patronage intellectuel de Marx d'un projet socialiste qui pourrait bien se défendre par lui-même, il faudrait montrer qu'il s'agit non pas d'un rituel absurde, mais d'une tentative de retour à une situation privilégiée qui a rendu possible la conjonction historique de deux des plus profondes aspirations de l'homme, soit son aspiration à la vérité

et son aspiration à la justice. Jusqu'au XIXe siècle, c'était seulement dans les grandes religions que soif de vérité et soif de justice trouvaient à se satisfaire simultanément. Les prophètes religieux ont été avant tout pour leurs peuples des témoins de justice et de vérité. Cependant les progrès souvent conjoints de la laïcisation et de la culture scientifique ayant, avec un pouvoir persuasif de plus en plus grand, indiqué d'autres sources jugées plus susceptibles de rassasier, chacune pour leur part, ces soifs légitimes, la recherche de la vérité et celle de la justice se sont dès lors orientées sur des voies différentes. Les prophètes de la science et ceux de la justice sociale sont largement demeurés étrangers les uns aux autres et en ont d'ailleurs vivement souffert, les premiers se voyant souvent accusés d'indifférence à l'égard du sort de leurs congénères et les seconds voyant souvent dénoncés avec hauteur leurs utopiques projets sociaux. Aussi, tout le XIXe siècle sera-t-il profondément marqué par le besoin impérieux, inlassablement souligné par Saint-Simon, de fonder, dans une science sociale qui soit l'égale de la physique de Newton, un projet social qui assurerait enfin aux hommes une véritable libération. Or, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, ce rêve audacieux s'avérait avec Marx devenir quelque chose de sérieux et de crédible. On pouvait au mieux être touché par l'enthousiasme communicatif de Saint-Simon alors que l'analyse toujours pénétrante, bien articulée, fortement documentée et au surplus brillamment exposée du *Capital* inspirait cette sorte de respect qu'on associe à l'œuvre scientifique.

Dans une société qui avait perdu depuis longtemps le sens du prophétisme, il suffisait de s'inscrire dans le sillage de la pensée de Marx pour retrouver l'ardeur mobilisatrice propre à ceux qui se font les plus exigeants, à la fois en matière de conscience morale et sociale et en matière de recherche rigoureuse de la vérité. On comprendra alors que, pendant ce demi-siècle qui va des années qui ont suivi la publication du premier livre du *Capital* à celles qui ont suivi la révolution de 1917, une forte tradition marxiste se soit bâtie avec cette frénésie intellectuelle que pouvait seule susciter cette conjoncture historique inédite et demeurée inaltérée pour l'essentiel au cours de cette période. Cet enthousiasme, sans doute, devait-il s'émousser quelque peu au cours du demi-siècle qui allait suivre, mais des circonstances exceptionnelles, comme la perspective d'un effondrement imminent du capitalisme au cours des années 30, comme l'action libératrice menée par

les mouvements marxistes et communistes au cours des années de résistance et comme le renouvellement spectaculaire de la pensée et de l'action marxistes proposé par le maoïsme et sa révolution culturelle au cours des années 60, devaient relancer l'ardeur de ceux qui périodiquement commençaient à douter, soit de la pureté idéologique, soit de la justesse théorique de cette tradition désormais étroitement associée aux aléas de la politique internationale.

Dans un tel contexte historique, on comprendra que pour ceux qui aujourd'hui entendent se vouer à un projet de justice sociale de type socialiste sans pour autant endosser le moindre des rigidités doctrinaires ou partisans du marxisme, la question se pose encore avec insistance de savoir si leur action doit se rattacher en quelque façon à cette grande tradition engendrée par la pensée de Karl Marx ; on comprendra que la question qui se pose pour eux est bien celle de savoir s'ils ne doivent pas associer, par quelque aspect, à leur projet social une pensée si riche qu'ils ne pourraient guère au demeurant manquer d'y trouver ce qu'ils y cherchent. S'ils choisissent de le faire comme l'ont fait, plus ou moins spontanément, notre fonctionnaire du parti communiste, notre guerillero illettré voué à la libération de son peuple ou notre intellectuel de tantôt, attaché d'abord à faire triompher ses thèses en matière esthétique, ils choisissent à leur manière d'être « marxistes », quels que soient les caractères objectifs de leur pensée et de leur action.

À un moment où cette tradition paraît passablement ébranlée, tant par la remise en cause de thèses à prétention scientifique qu'on ne voit pas toujours comment renouveler après plus de cent ans de réajustements théoriques, que par l'échec flagrant d'aventures sociales dont la pureté idéologique n'a pu survivre à des pressions politiques toujours aussi corruptrices, la résistance un peu nostalgique que nombre de marxistes éprouvent à remettre en question leur association à cette tradition, même après l'avoir dénoncée avec la plus grande vigueur, témoigne avec éloquence de la profondeur de cette double aspiration à une justice égalitaire et à une vérité rationnelle qu'on a cru, un instant, pouvoir satisfaire simultanément et que, de toute façon, on ne désespérera sans doute jamais de satisfaire un jour.

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Conclusion

L'avenir de la pensée critique

[Retour à la table des matières](#)

Les belles saisons ont toujours un terme qui, nonobstant l'abondance des signes avant-coureurs, vient toujours plus vite qu'on ne l'aurait imaginé. La gauche en a fait la cruelle et stupéfiante expérience au cours de la fin des années 70. Il serait superflu d'accumuler ici des exemples, glanés çà et là en Occident ou même au Québec, qui mettraient encore plus en évidence la réalité massive d'une montée des forces de droite et celle d'un recul de l'intérêt porté aux idées de la gauche : les mass-média se sont déjà emparé du phénomène et multiplient à l'envi les reportages à cet effet. Ce sont plutôt quelques considérations plus générales, inspirées directement par cet état de choses qu'il peut être intéressant de dégager, non pas vraiment en vue de l'expliquer, mais pour mieux y situer ce qui, pour la pensée critique, devrait constituer une occasion de faire le point.

Les aveugles rafales de l'automne

De subtils glissements politiques et idéologiques

[Retour à la table des matières](#)

Il y a une dizaine d'années, sur le plan idéologique, les choses paraissaient plus claires : en gros, il y avait un ordre établi et des forces de contestation, il y avait le poids des traditions et l'espoir d'un avenir. Sans doute, la réalité sociale concrète était-elle infiniment plus complexe, mais les perceptions idéologiques pouvaient aisément se polariser : chacun se trouvait un peu mis en demeure d'opter, soit prudemment pour l'autorité et la tradition, soit audacieusement pour la contestation et l'avenir. C'est pourquoi une sorte de mauvaise conscience s'installait au sein des forces de droite qui, le plus souvent, répugnaient à se reconnaître comme telles, alors qu'à l'inverse une sorte d'enthousiasme communicatif pouvait, à gauche, emporter même l'adhésion de ceux pour qui il importait tout au plus de se sentir « dans le vent ».

Ces perceptions se sont peu à peu défaites ou, à tout le moins, se sont modifiées selon des processus complexes, et sans doute assez variés, que les sociologues, les politicologues ou les historiens parviendront un jour à démêler. Il suffira ici de constater qu'aujourd'hui force est de reconnaître qu'il ne subsiste à peu près rien de cette polarisation. Sur la scène politique internationale, par exemple, bien malin serait celui qui pourrait opposer clairement les forces progressistes et les forces réactionnaires ; non point que, dans l'ensemble, les choses aient tellement changées depuis dix ans, mais elles ont changé juste assez pour entraîner une sorte de démobilisation relative au niveau des alignements et une complexification considérable du paysage politico-idéologique. Depuis la fin de la guerre du Viêt-nam, les États-Unis se sont efforcés, de façon assez peu convaincante il est vrai, de se défaire de leur image gênante de puissance impérialiste, alors même que

l'URSS ne semblait plus ressentir que de moins en moins intensément le besoin de couvrir de sa rhétorique éculée ses propres entreprises impérialistes. Paradoxalement, cette dépoliarisation ne conduisait pas, bien au contraire, à une plus grande détente ; tout s'est passé comme si les deux superpuissances, en voyant s'émousser leur leadership respectif, avaient perdu, avec la possibilité de s'en partager les bénéfices, leur goût récent pour la coexistence pacifique. À côté d'elles, d'autres blocs commençaient à se faire les muscles, en affirmant leur autonomie au moins économique (Marché Commun, Japon, pays pétroliers), ou même allaient, sans crier gare, déplacer ou à tout le moins brouiller les lignes de partage des eaux entre les grands bassins idéologiques autour desquels les penseurs politiques d'Occident avaient pris l'habitude d'organiser leur représentation de l'avenir de l'humanité. Le bloc des pays pétroliers parvient brusquement à s'arracher au Tiers-Monde qui se trouve ainsi relégué au rang de Quart-Monde, et surtout la Chine, OÙ la plupart des socialistes d'Occident avaient reporté leurs espoirs, semble écartier inopinément les idéaux qui en avaient fait, un temps, le porte-étendard prestigieux de la cause progressiste.

Ces orientations nouvelles pouvaient, jusqu'à un certain point, contribuer par elles-mêmes à dédouaner la droite qui, dans un univers politique désormais plus ambigu, ne se trouvait plus aussi régulièrement obligée de défendre uniquement les causes indéfendables. En tout cas, elle a fortement contribué à embarrasser la gauche d'inspiration marxiste. Bien des socialistes en Occident avaient jadis consenti d'assez bonne grâce à se voir dicter la voie de la libération sociale par une puissance étrangère parce qu'il s'agissait, en l'occurrence, de la patrie de la Révolution. Quand cependant ils apprirent que cette tête de pont du socialisme violait odieusement les libertés les plus fondamentales, quand plus tard ils durent reconnaître que le « grand frère » avait osé lancer ses tanks sur la Hongrie, puis sur la Tchécoslovaquie, ces socialistes, sans doute, pouvaient conserver intactes leurs convictions, mais ils avaient alors le choix, ou bien de faire appel à des arguments « dialectiques » chargés de rendre les événements compréhensibles dans les circonstances, ou bien de se tourner, avec un enthousiasme renouvelé, vers un horizon plus prometteur, en particulier vers la Chine qui paraissait incarner, bien mieux que l'URSS, l'idéal socialiste. Mais quand les choses ont fini par se gêner de ce côté aussi, les horizons commençaient à se fermer dramatiquement. Passe encore

de transporter leurs espoirs de Moscou à Pékin, dont l'austérité exotique et fascinante pouvait exalter leur recherche courageuse d'une humanité nouvelle pleine de confiance en elle-même et farouchement décidée à corriger tous les travers de l'Occident. Mais être presque aussitôt invité à quitter Pékin pour une destination incertaine, par exemple pour la capitale inconnue d'une petite Albanie jalouse de ses secrets, c'était un peu trop demander à ceux parmi les socialistes d'Occident qui se voulaient à la recherche d'un avenir et non pas de quelque recette cabalistique. Dès lors, le temps était venu où la dialectique ne pouvait plus tout faire accepter et où le marxisme, bousculé d'une assise géographique à l'autre, cessait de se voir reconnu d'emblée comme une science au-dessus de tout soupçon par ceux, en tout cas, dont l'enthousiasme théorique n'était pas étranger à de légitimes anticipations politiques.

Aux États-Unis, où l'attention nouvellement portée aux idéologies de gauche s'enracinait moins dans une tradition doctrinale que dans l'immense désillusion engendrée tant par la guerre du Viêt-nam que par la manifestation spectaculaire du ressentiment des noirs et des autres défavorisés, la désaffection progressive à l'égard de ces valeurs nouvelles allait s'opérer par d'autres voies. Au cours des années 70, l'Amérique un peu amochée moralement devait se rendre à l'évidence et admettre qu'elle n'était plus aussi séduisante qu'à l'époque souvent idéalisée de ses belles années ; c'est pourquoi il lui fallait d'abord prendre le temps de se refaire une bonne conscience ; bien vite toutefois elle eut la conviction d'y être à peu près parvenue et dès lors ne tarda pas à retrouver sa légendaire confiance en soi en se permettant comme jadis d'avoir l'air sûre de ses charmes. Elle entendait s'imposer à nouveau comme la patrie de la démocratie, de la liberté et des droits de l'homme. D'ailleurs, l'occasion allait bientôt lui être offerte d'afficher sa quasi-innocence et d'affirmer son unité dans l'indignation, puisqu'un ayatollah sorti du moyen âge devait s'aviser, au mépris du droit international le plus élémentaire, de cautionner la détention prolongée d'une cinquantaine de ses citoyens.

Au moment où elle s'inquiétait sérieusement de sa moralité et de son bon droit, l'Amérique se trouvait pratiquement forcée d'être tolérante à l'égard des idéologies de gauche dont la pureté et la lucidité fascinaient l'ensemble de sa jeunesse et plusieurs de ses meilleurs cer-

veaux. Mais une fois rassurée sur ce plan, alors même qu'elle se sent par contre moins puissante qu'auparavant, elle accepte moins bien qu'on se consacre à dénoncer, sans riposte, des valeurs sur lesquelles elle a toujours prétendu s'appuyer. Dans ce contexte, l'Amérique entendait cependant retrouver ses vieilles traditions et redevenir une terre de liberté au sens le plus libéral du mot, c'est-à-dire une terre de libre concurrence et de libre diffusion des idées. La libre entreprise pouvait réclamer à nouveau des droits qu'un État, trop envahissant à ses yeux, avait quelque peu limités. Elle pouvait d'ailleurs compter sur la vigueur nouvelle des théories néo-libérales pour appuyer ses revendications. D'autre part, toutes ces thèses qu'hier encore il paraissait préférable de taire pouvaient désormais s'exprimer librement ; pas seulement celles qui avaient la faveur des intellectuels, mais toutes les autres, celles des faucons du Pentagone, celle des adversaires du syndicalisme, celle des partisans de la peine de mort, celle des prêcheurs intégristes et anti-darwiniens et même, à la limite, celles du Ku Klux Klan. Il est toujours délicat de s'opposer à la liberté d'expression des idées, fût-ce de celles qui véhiculent l'intolérance ; mais on peut s'en inquiéter fortement, surtout quand cette liberté d'expression risque de prendre vite l'allure d'une lutte pécuniaire pour l'accès aux mass-média, qui peuvent seuls lui assurer cette efficacité qu'aux USA on ne tarde jamais à maximiser en quelque domaine que ce soit.

*Le grand rêve politique
des deux derniers siècles*

[Retour à la table des matières](#)

Sur le plan idéologique, c'est dans un contexte plus large qu'il faut situer ces orientations. Depuis au moins le début du XIXe siècle, l'Occident a été porté par un immense espoir : celui de voir l'autorité politique exercée directement par le peuple qui, du coup, y retrouverait sa dignité. C'est, par exemple, ce que proclamait Saint-Simon en décrivant, comme si elle était à portée de la main, la société qu'à ses yeux l'humanité était désormais en mesure de s'offrir :

l'acte politique le plus important, celui qui consiste à fixer la direction dans laquelle la société doit marcher, n'appartient plus aux hommes investis des fonctions sociales, il est exercé par le corps social lui-même. ²²⁰

Admettons cependant que ce rêve n'avait rien de bien neuf et, pis encore, que les diverses tentatives antérieures de le réaliser s'étaient le plus souvent heurtées à un constat déprimant : le peuple paraît incapable de s'autogouverner ; laissé à lui-même, il sombre fatalement dans une anarchie invivable et finit par se vouer à quelque despote qui a tôt fait d'étouffer ses velléités de participation au pouvoir. Saint-Simon, qui avait connu la révolution française et l'empire qui en fut la conséquence, était bien loin de l'ignorer. C'est pourquoi il croyait apporter le secret qui devait rendre désormais possible ce qui avait jusque-là échoué : le XIXe siècle n'allait-il pas être le siècle de la science, de la science de la nature bien sûr, mais aussi - et pourquoi pas ? - de la science de la société. Si tel est bien le cas, le peuple n'a plus à craindre une anarchie stérile, il n'a qu'à prendre des décisions basées sur la science, en matière sociale tout comme en matière physique :

les décisions ne peuvent être que le résultat de démonstrations scientifiques, absolument indépendantes de toute volonté humaine, et susceptibles d'être discutées par tous ceux qui auront le degré d'instruction suffisant pour les entendre. ²²¹

Concilier la participation populaire et la rationalité scientifique, ou plutôt assurer le succès de la première grâce aux avantages de la seconde, tel allait être le grand rêve politique du XIXe siècle - et surtout du XIXe siècle français.

Marx allait mesurer toute la naïveté de sa formulation, mais c'était pour le reprendre à son compte après avoir injecté quelque crédibilité à l'une de ses composantes : l'objectif de participation populaire, véhiculé désormais par le projet socialiste, allait être maintenu intact, mais la rationalité scientifique ne pouvait plus longtemps s'accommoder de la naïveté crucifiante de ceux qui se contentaient d'en proposer l'application immédiate aux phénomènes sociaux. La science du social devait d'abord être celle des modes sociaux de production et, en particu-

²²⁰ SAINT-SIMON (1819--), pp. 197-198.

²²¹ Ibid., p. 199.

lier, celle du mode de production capitaliste. Plutôt que de demander immédiatement à cette science des techniques de construction d'une cité harmonieuse, il valait mieux lui demander le moyen d'analyser les conditions historiques objectives de sa possibilité. Cependant, une fois posées par Marx les lignes maîtresses de cette analyse, le grand rêve du XIXe siècle pouvait à nouveau être pris au sérieux. Présenté comme base d'un « socialisme scientifique », il inquiétait de plus en plus la pensée bourgeoise. Parmi ceux qui se voulaient progressistes, nul ne doutait plus vraiment de la possibilité d'une « victoire finale de la conscience sur la nécessité, de la raison sur la loi aveugle », pour reprendre les mots de Plékhanov ²²². Les intérêts du peuple et ceux de la raison se trouvaient désormais étroitement associés.

Or, on le sait, c'est en 1917 et en Russie que s'est présentée, pour la première fois, l'occasion de réaliser ce rêve du moins sous la forme nouvelle que la pensée marxiste venait de lui donner. Les conditions objectives étaient loin d'être idéales dans ce pays. plutôt économiquement arriéré, mais le travail acharné de Lénine et de ses compagnons devait compenser en bonne part ces carences et, sans étouffer tout l'enthousiasme des premières heures, assurer l'exercice délicat et tourmenté de la dictature temporaire qui était censée être celle du prolétariat. En tous cas, vers 1928, on pouvait proposer une solution originale qui était susceptible d'éloigner le spectre de l'anarchie et de l'irrationalité, tout en se modelant sur les intérêts du peuple. Cette solution qui prétendait s'inscrire dans la plus stricte logique du projet marxiste, c'était la planification. Le grand rêve de Saint-Simon pourrait enfin se concrétiser : l'acte « qui consiste à fixer la direction dans laquelle la société doit marcher » allait être exercé « par le corps social lui-même », et pourtant les décisions ne pourraient être que le « résultat de démonstrations scientifiques » accessibles à tous ceux qui auront le « degré d'instruction » voulu.

Rien n'empêchait de l'espérer ; mais l'histoire de la planification en Union Soviétique s'est avérée amèrement décevante pour tous les socialistes qui, de partout, en observaient l'expérience. Non pas tant à cause de certains échecs retentissants du point de vue de l'efficacité

²²² PLEKHANOV [1973], pp. 223-224, les soulignés sont de Plékhanov (selon trad.).

économique : sur ce plan, celui de la rationalité, on peut croire au progrès ; les grandes réalisations scientifiques ont souvent supposé beaucoup d'essais et d'erreurs. D'ailleurs, les progrès technologiques étonnants de l'Union Soviétique laissent penser qu'elle est parfaitement capable, sur le plan économique, de surmonter ses handicaps, surtout depuis qu'elle a dépassé ses résistances fétichistes à recourir aux instruments théoriques mis au point en Occident. Aussi est-ce surtout du point de vue de l'autre versant du rêve de Saint-Simon que la déception a été amère : le « corps social » n'a vraiment pu être au rendez-vous de la planification et, cette fois l'avenir ne laisse rien espérer de très encourageant. La planification soviétique a été longtemps prise en main, dans ses grandes lignes, par un potentat absolu dont la mort, au début des années 50, a donné le signal d'un changement qui devait se faire progressivement, au profit cependant de techniciens décidés à recourir à des « stimulants matériels » conçus de manière à mettre le peuple au service du plan beaucoup plus que le plan à l'écoute du peuple ²²³.

De nos jours, les ressources croissantes offertes par la recherche opérationnelle et par l'informatique laissent penser qu'une planification vraiment efficace est encore possible pour peu qu'on la confie à une équipe capable de maîtriser ces techniques hautement sophistiquées et d'en tirer parti. Cette planification savante allait donc être réservée à ceux qui sauraient allier une haute compétence technique à une habileté consommée dans l'art de se frayer une voie à travers les rangs de la bureaucratie tracassière mise en place pour l'exercice du pouvoir. L'idée de Saint-Simon voulant que chaque citoyen puisse, pour peu qu'il se donne « le degré d'instruction suffisant », participer à la discussion de ces orientations ne peut ici que faire sourire : pour assurer le fonctionnement efficace d'une planification plus ou moins rationnelle, on n'a pas hésité, en Union Soviétique, à sacrifier, sans même avoir l'air de le regretter tellement, toute velléité de participation des citoyens et surtout, pourrait-on penser, des citoyens qui ont tendance à trop vouloir s'instruire.

²²³ Voir à ce sujet LAGUEUX (1974), pp. 71-79 et les textes cités dans ce passage pour illustrer cet aspect des choses.

Dans les pays capitalistes, une évolution en un sens similaire s'affirmait également. Les idéaux démocratiques, les libertés fondamentales du citoyen, dont les États-Unis s'étaient fait les champions héroïques au début de leur histoire, semblaient peser de moins en moins lourd face aux impératifs technocratiques d'une administration de plus en plus centralisée. C'est ce qui a fait dire à certains observateurs, comme Raymond Aron, que les deux sociétés, socialiste et capitaliste, convergeaient vers un type de société jusque-là inédit, qu'on devait justement désigner du nom de « société industrielle »²²⁴, c'est-à-dire du nom même qui évoquait chez Saint-Simon la société qu'il s'agissait de bâtir. Pourtant même s'il y a quelque sens à soutenir que, dans ces sociétés technocratiques, les décisions semblent émaner du « corps social » lui-même, en ce qu'elles tendent à se révéler de plus en plus « indépendantes de toute volonté humaine » (au point où se confondent les orientations politiques prétendument opposées qui sont censées soutenir respectivement ses deux principaux exemplaires), on n'y verra un début de réalisation de l'idéal saint-simonien qu'au prix d'une réduction dramatique de la teneur participationniste pourtant essentielle à celui-ci.

Or, c'est précisément au nom de la participation qu'on devait, au cours des années 60, protester vigoureusement contre cette société industrielle. Le mouvement de contestation, qui a atteint son paroxysme en 1968, fut l'expression la plus éloquente de ce phénomène : cette année là, à Paris et à Prague, on s'en prenait avec la même ardeur à des bureaucraties de style différent. Au cours du même été, on a pu vérifier, dans l'un et l'autre contexte, que le pouvoir se montre plutôt allergique à une trop grande dose d'imagination ; à partir de situations à vrai dire sensiblement différentes, il a bien fallu admettre, dans l'un et l'autre cas, que l'idéal de participation était voué à composer avec certaines formes de la rationalité qui sont rarement celles qu'auraient spontanément invoquées ses plus ardents promoteurs.

Fort heureusement, pour les socialistes d'Occident, il était alors possible de se tourner vers d'autres horizons que celui de l'Union Soviétique pour y chercher la confirmation de leurs espoirs. Le type de participation que l'on avait à l'esprit s'exprimant adéquatement dans le

²²⁴ Voir ARON (1962).

concept d'autogestion, il aurait été naturel de s'orienter d'abord du côté de la Yougoslavie, qui s'efforçait d'instaurer sur son sol un socialisme auto-gestionnaire. C'eût été cependant un choix ambigu, car, à force d'insister sur cette participation, la Yougoslavie finissait par y sacrifier la planification elle-même et risquait de retourner vers une économie de marché du type qu'il s'agissait avant tout de dénoncer. C'était, déjà à l'époque, l'avis de plusieurs marxistes occidentaux, parmi les plus influents, comme Ernest Mandel ²²⁵ ou Charles Bettelheim. Ce dernier allait même jusqu'à affirmer, dès 1966, que l'économie yougoslave n'était « plus véritablement planifiée » ²²⁶ et à conclure par ces propos assez peu encourageants

« L'expérience yougoslave » confirme que menée au-delà d'un certain point, l'autonomie accordée aux entreprises du secteur d'État conduit à la domination du marché sur le développement de l'économie. ²²⁷

Aussi a-t-on préféré en général se tourner vers la Chine où une expérience était en cours qui visait justement à associer de façon tout à fait originale planification et participation. La planification à la chinoise, la « planification unifiée » comme on l'a appelée, s'efforçait, par le recours à des stimulants non plus « matériels » mais « idéologiques » ²²⁸ et à une éducation politique de la population, d'intégrer une large participation populaire à une planification qui serait autant le fruit d'un consensus social que d'une application de principes rationnels. Il ne s'agira pas ici de proposer une évaluation de ce système ni de faire l'analyse des causes de l'évolution récente de la Chine ; il suffira de constater que cet espoir s'est brusquement dissipé avec l'essoufflement de la révolution culturelle, avec la mort de Mao, avec la révélation d'aspects moins nobles de l'expérience ou avec le retour en force des administrateurs. Bien des marxistes en Occident, forcés de se détourner peu à peu de cet horizon, se sont alors retrouvés plus ou

²²⁵ Voir MANDEL (1965), p. 2185.

²²⁶ BETTELHEIM (1946), préface à la troisième édition, p. 7.

²²⁷ Ibid., p. 15.

²²⁸ Sur le rôle respectif des « stimulants matériels » et des « stimulants idéologiques », voir BETTELHEIM (1946), p. 17 ; en ce qui concerne plus spécifiquement la Chine, cf. BETTELHEIM et alia (1972), pp. 30 à 33 et aussi BETTELHEIM (1973), pp. 51 à 53. Sur la « planification unifiée », voir BETTELHEIM (1973), pp. 53 à 55.

moins apatrides sur le plan idéologique. Ce n'est certes pas là la seule explication de cette sorte de désarroi qui a gagné la gauche au cours des dernières années, mais c'est sans doute un élément décisif dans l'explication du fait que, depuis quelque temps, on ne semble plus aussi convaincu qu'auparavant qu'il est possible de concilier harmonieusement participation populaire et planification rationnelle. Les défenseurs inconditionnels de la participation se retrouveront plutôt parmi des anarchistes systématiquement méfiants à l'égard de toute planification structurée et les défenseurs de la planification se résoudront plus volontiers à ce que soit mise en veilleuse, « pour une certaine période », la participation populaire.

Pendant ce temps, beaucoup plus à droite, on commençait à respirer sur le plan idéologique. Les penseurs auxquels on se réfère spontanément en parlant de la droite, surtout ceux qui ont affiché leur sympathie pour l'idéal démocratique prétendument incarné par les États-Unis, ne s'estimaient certes pas étrangers au grand rêve du XIXe siècle, Saint-Simon d'ailleurs avait toujours eu les yeux tournés vers les États-Unis d'Amérique où paraissait se construire la société de l'avenir fondée sur l'association enthousiaste d'une sorte de culte du progrès scientifique et technique et du culte fièrement proclamé des libertés démocratiques. Toute une idéologie progressiste et libérale s'était enracinée dans cette association et elle accompagnait en quelque sorte cette spectaculaire montée historique qui propulsait les États-Unis vers la position privilégiée que ce pays a pu s'assurer à la faveur des deux guerres mondiales. Cette idéologie s'imposait encore au cours des années 50, mais à l'occasion d'une autre guerre où son rôle fut moins prestigieux, l'Amérique qui croyait encore, ou presque, monopoliser les valeurs associées à la science et à la liberté, allait peu à peu se laisser convaincre de mauvaise conscience. D'une part, la liberté dont elle faisait si grand cas n'était qu'une « liberté formelle » offerte à ceux-là seuls qui pouvaient y recourir efficacement, alors que la vraie liberté devait être une « liberté réelle » offerte à tous les hommes sans exception, avec les moyens matériels de l'exercer ; devant cet argument, ses candides appels à la liberté laissaient inmanquablement comme un arrière-goût d'hypocrisie ou de superficialité. D'autre part, la science, en tant que telle, n'avait rien de spécifiquement capitaliste et l'URSS en fournissait la démonstration à coup de Spoutniks ; surtout, l'Amérique découvrait que la structure capitaliste elle-même re-

posait sur un principe anarchique qui débouchait souvent sur des réponses parfaitement irrationnelles à des problèmes que le libre fonctionnement du marché ne pouvait solutionner. La prise de conscience écologique des deux dernières décennies venait confirmer ce que plusieurs pressentaient : l'économie ne peut être laissée à elle-même sous peine de catastrophe, l'État doit réintroduire quelque rationalité dans tout cela, comme il avait d'ailleurs commencé à le faire conformément aux suggestions de l'analyse keynésienne. L'économie occidentale se percevait de plus en plus comme une « économie mixte » et, du coup, elle devenait une proie facile pour ses adversaires, convaincus de la supériorité d'une économie intégralement et rationnellement planifiée sur une économie laissée à elle-même jusqu'à ce que se fasse sentir la nécessité de quelque cataplasme.

Ainsi les deux valeurs fondamentales sur lesquelles reposait l'idéologie de droite, la liberté et la rationalité, semblaient, à la fin des années 60, avoir brusquement émigré dans le camp adverse, et c'est pour cela que les intellectuels de droite, à cette époque, avaient tendance à se faire beaucoup plus discrets. Mais voilà que les choses allaient changer aussitôt qu'il parut assez clair que la gauche ne pouvait plus revendiquer le monopole de ces deux valeurs ; la difficulté manifeste de concilier participation populaire et planification efficace signifiait, en pratique, que le socialisme devait opter entre la primauté de la liberté et celle de la rationalité. De plus, la « liberté réelle », dont on faisait si grand cas, débouchait souvent, dans les pays socialistes, sur la négation des libertés fondamentales, comme l'ont souligné à l'envi à la fin des années 70, chacun à leur façon, tant les « nouveaux philosophes » en France que les représentants de l'administration démocrate aux États-Unis. Enfin, il est apparu que le dossier écologique des pays socialistes n'était pas plus reluisant que celui des pays capitalistes. De nouveau en mesure de se proclamer, avec quelque apparence de légitimité, défenseurs de la liberté et de la rationalité, les porte-parole de la droite ont vite perdu leurs récents complexes, d'autant plus que les concessions qu'ils avaient faites à la gauche depuis Keynes commençaient à leur paraître discutables, au vu de leurs résultats. L'heure avait sonné d'un retour bruyant aux valeurs libérales auxquelles d'ailleurs une pensée néo-libérale prétendait donner des bases scientifiques nouvelles. Engagés depuis quelque temps dans des combats chevaleresques contre une administration jugée trop envahissante, les plus hardis

défenseurs de la libre entreprise et des libertés individuelles pouvaient même désormais se payer le luxe de prendre des accents anarchistes pour défendre leurs idées sur la place publique.

Sursaturation et revirement

[Retour à la table des matières](#)

Ce revirement certain de l'opinion a été ressenti à divers niveaux ; mais dans les couches de la population plus indifférentes aux débats théoriques, c'est dans l'attitude à l'égard des syndicats qu'il s'est fait sentir de la façon la plus spectaculaire. Au Québec, par exemple, le syndicalisme avait connu des heures héroïques au cours des années 50, où il s'était clairement identifié à des causes populaires en défendant les droits élémentaires des groupes les plus exploités. Avec la saison plus favorable dont il allait pouvoir goûter certains charmes à partir des années 60, le syndicalisme allait, avec une combativité redoublée, s'attaquer à tous les secteurs à la fois, mais il devait connaître des succès plus éloquents dans les secteurs public et para-public où il pouvait enfoncer les résistances assez timides de gouvernements toujours partagés et vite débordés. Pendant un bon moment, les syndicats les plus combattifs n'ont apparemment même pas senti le besoin d'adapter un peu la rhétorique de l'exploitation et de la révolution qu'ils importaient sans hésitation dans des milieux où, grâce largement à leurs succès antérieurs, l'exploitation n'était plus très vivement ressentie ni le renversement du système très fermement souhaité. Aussi les véritables exploités ont-ils fini par mal comprendre le message de libération sociale qui leur était proposé : tel petit retraité inquiet par l'inflation ne se montrait plus très empressé à soutenir la lutte de ses alliés objectifs de classe, les travailleurs du secteur public, qui tentaient, un peu à ses dépens il est vrai, d'arracher à l'État un plan de pension à la hauteur de leurs revenus de plus en plus ronds ; tel travailleur non syndiqué « sans instruction » qui épuisait ses maigres revenus à offrir à ses enfants la « chance d'être éduqués » manifestait bien peu de solidarité lors des grèves prolongées de ses camarades travailleurs de l'enseignement qui réclamaient que soient reconnus les privilèges attachés à leur ancienneté, sans qu'on vienne toujours leur

mettre sous le nez leur manque de compétence académique ; tel malade s'estimant privé de soins lors d'une grève dans un hôpital poussait même l'impudence jusqu'à poursuivre collectivement en justice le syndicat présumé responsable de la grève, en refusant tout net de prendre garde au fait que par là il se plaçait « objectivement » du côté de cette classe dirigeante à laquelle il aurait été tellement plus conforme à la logique syndicale d'imputer l'oppression ressentie. Les choses certes avaient bien changé au moment où le syndicalisme, qui depuis son origine avait été perçu avec raison comme le seul moyen dont disposent les opprimés pour défendre leurs droits, commençait à être perçu, dans divers milieux, comme le meilleur moyen dont disposent certains privilégiés pour défendre leurs privilèges.

La rhétorique usée qu'on empruntait au marxisme venait également de provoquer un certain effet de sursaturation dans le monde de l'éducation où elle s'était implantée tout naturellement au moment où l'on croyait voir dans les thèses qu'elle véhiculait une réponse convaincante aux problèmes les plus importants de notre temps. L'enseignement de la philosophie en particulier, qui, à cause de son caractère obligatoire au Québec, s'est imposé comme lieu privilégié de la diffusion d'une pensée critique, a lui aussi, dans bien des cas, été victime de sa rigidité. Les cégépiens qu'on entretenait, avec une conviction que souvent ils devaient trouver étrange, de la « dernière instance » et des « généralités I, II et III » ont réagi un peu à la manière de leurs aînés qu'on avait entretenus, avec une conviction analogue, du « premier moteur » et des « trois degrés d'abstraction ». La réaction agressive à l'égard du thomisme du début des années 60 a trouvé son pendant dans la réaction désabusée à l'égard du marxisme de la fin des années 70. L'agressivité, en effet, n'était plus de mise face à un enseignement très répandu, mais nullement officiel : le désabusement traduisait mieux le sentiment de ceux qui en avaient assez d'une idéologie, sans avoir le désir bien net de lui en substituer explicitement une autre.

Au Québec, comme ailleurs, la pensée critique s'était laissée griser par les attraits d'une saison qui lui était trop vite devenue favorable. Après avoir été frustrée pendant de longues années où elle pouvait à peine s'exprimer, cette pensée de gauche a brusquement connu avec les années 60 des succès inespérés et spectaculaires ; peut-être alors se

serait-elle, comme Hannibal à Capoue, laissée séduire par les charmes trompeurs d'une facilité inattendue. Les slogans enivrants, les anathèmes dévastateurs, les mystifications dialectiques, dont elle a alors savouré le pouvoir étonnant mais souvent éphémère, se seront même parfois incrustés dans les habitudes intellectuelles de plusieurs de ses défenseurs chez qui ils refont parfois surface, au moment où doivent être justifiées des thèses qu'on n'avait pas alors pris la peine de fonder tant on était affairé à en dégager les conséquences et tant il paraissait saugrenu de supposer qu'on puisse les mettre en cause. Or, malgré les insuffisances qui ont ainsi accompagné leur mise en forme, ces thèses volontairement provocantes qui ont alors occupé l'avant-scène dissimulaient souvent des intuitions profondes et parfois de riches analyses qui risquent fort, au moment des grands réalignements, d'être emportées avec le terrain théorique assez sablonneux sur lequel on s'est contenté souvent à la hâte de leur faire une place. Aussi convient-il ici de rappeler sommairement quelques échantillons de ces contributions critiques en vue, bien sûr, d'en souligner l'intérêt réel, mais non pas, ce qui serait bien prétentieux et aurait exigé un effort moins modeste et moins tardif, dans l'espoir inutile de les mettre vraiment à l'abri des aveugles rafales d'un automne trop vite arrivé.

À l'actif de la pensée critique

[Retour à la table des matières](#)

Ce que des théoriciens d'inspiration radicale, socialiste ou marxiste ont réussi à faire au cours des deux dernières décennies, c'est d'abord de raviver une conscience critique qui s'était passablement assoupie depuis qu'une ère de prospérité peut-être sans précédent, commencée à la fin des années trente et accentuée avec l'après-guerre, avait succédé à la grande crise qui avait ébranlé profondément le capitalisme et l'Occident. Au cours de cette longue période, on avait bien connu en Europe les protestations « existentielles » de philosophes et de poètes qui cherchaient, souvent à partir de convictions socialisantes, à dégager les leçons de la guerre, de l'occupation, de la libération et de la reconstruction ; mais les grandes analyses socialistes et marxistes, qui

au début du siècle inquiétaient les timides sciences sociales de l'époque, se faisaient plutôt clairsemées. Aux États-Unis, où une prospérité sans nuages tendait à étouffer la voix des rares penseurs critiques qu'on trouvait d'autant plus trouble-fête que s'accroissait la guerre froide, il semblait nettement plus indiqué de s'en remettre, sur le plan des analyses sociales, aux conclusions de plus en plus formalisées d'une économie néo-classique en plein essor. Mises à part quelques contributions importantes qui ont suscité d'ailleurs relativement peu d'écho, c'est donc à une carence étonnante de la pensée critique que devait brusquement succéder, au cours des deux dernières décennies, une floraison incroyable d'études dont témoigne le développement spectaculaire de maisons d'édition comme les Éditions sociales, François Maspero, Monthly Review Press et bien d'autres vouées à diffuser des analyses critiques d'inspiration plus ou moins marxistes. Ce phénomène qui, au Québec, a eu son pendant dans le succès de la revue Parti-Pris est déjà significatif en lui-même, mais ce qui est beaucoup plus important, c'est qu'allaient être remises à l'ordre du jour des questions, décisives pour l'avenir même de l'humanité, que la science officielle préférait souvent ignorer.

La question de la distribution des richesses et conséquemment celle de la propriété privée, dont on discutait si volontiers au XIXe siècle, est de celles-là, et c'est sans doute pour l'avoir constamment ramenée à la surface que la pensée critique a porté un intérêt constant aux problèmes de pauvreté et de ségrégation, qui, dans une approche plus conventionnelle, se situent le plus souvent en deçà du champ où l'analyse peut s'amorcer. C'est pourquoi aussi la pensée critique s'est tournée spontanément vers l'étude des rapports de force entre classes sociales, entre travailleurs et capitalistes qui cherchent respectivement à emporter une part accrue du produit social, selon des processus qui se prêtent souvent assez mal aux analyses de la science officielle à l'aise surtout là où les mécanismes étudiés paraissent plus automatiques et, partant, plus neutres. Du coup, la pensée critique se devait d'analyser les formes modernes de l'entreprise capitaliste où les grands monopoles occupent une place de plus en plus importante. La science officielle se voyait ainsi, un peu à regret, dérangée dans son analyse de la compétition parfaite, tellement mieux adaptée à la construction de modèles hautement formalisés, et forcée de se pencher sérieusement, elle aussi, sur la réalité concrète des multinationales et sur les

techniques insidieuses utilisées par les grandes agences de publicité modernes. Assez ironiquement par ailleurs, l'intérêt que bien des marxistes portaient à une supposée baisse tendancielle des taux de profit les a amenés à prêter une attention plus soutenue à l'évolution de ces taux et les a peut-être stimulés à dénoncer des profits exorbitants rencontrés à notre époque. En tout cas, ils ont été conduits, dans ce contexte, à mettre en relief diverses causes qui ont pu favoriser la réalisation de ces profits : c'est ainsi que le mode de financement des compagnies, la multiplication des fusions et la formation des conglomérats, la diversification internationale des grandes entreprises modernes sont devenus autant de facteurs sur lesquels la pensée critique a multiplié des recherches que la pensée officielle n'aurait sans doute pas spontanément abordé de la même façon.

L'un des traits les plus constants des recherches entreprises dans une perspective critique se manifeste dans leur propension à dissoudre systématiquement les frontières qui séparent encore les diverses sciences sociales, de manière à ce que puissent être examinés dans leur complémentarité les aspects politiques, économiques et sociologiques de problèmes comme ceux dont il vient d'être question. Aussi, la pensée critique a-t-elle vu volontiers, dans les analyses de Marx, le modèle théorique d'une approche multidisciplinaire où la lutte des classes et les rapports économiques se trouvaient articulés dans une représentation plus globale du développement historique des modes de production. C'est pourquoi la réflexion critique inspirée du marxisme a suscité nombre d'études historiques qui ont systématiquement cherché à dégager le jeu des intérêts économiques à l'œuvre dans des événements historiques que des approches plus traditionnelles se contentaient trop souvent d'analyser à un niveau politique. Plus généralement, les structures interdisciplinaires développées spontanément par la pensée critique ont souvent pavé la voie à des études particulièrement soucieuses d'intégrer et de mettre en relation les diverses dimensions d'un phénomène historique. C'est dans cet esprit que bien des marxistes, forts des suggestions un peu disparates de Marx sur la question, ont cherché à rendre compte des crises de caractère assez varié qui ont marqué l'histoire du capitalisme. Au moment où l'analyse économique conventionnelle parvient mal à s'expliquer cette forme contemporaine de la « crise », qui en associant stagnation et inflation dément toutes les prévisions de l'économie keynésienne, une analyse

qui tend à intégrer les aspects économiques et sociologiques de la « stagflation », en même temps que ses dimensions structurelle et historique, pourrait s'avérer précieuse. Une autre forme de « crise » devait retenir particulièrement l'attention de certains auteurs d'inspiration critique, soit cette « crise écologique » qui s'est brusquement imposée à la conscience de l'humanité vers la fin des années 60. Malgré la tendance un peu émotive de plusieurs d'entre eux à en faire le point de départ d'une charge à fond de train contre le capitalisme, les penseurs critiques qui se sont intéressés à cette question ont su souvent mettre utilement en relief les implications socio-politiques de ces problèmes. Leur alarmisme parfois outré aura au moins servi de contrepoids au culte tranquille de la croissance du produit national brut qui avait marqué l'époque antérieure et qu'avaient trop aisément tendance à perpétuer certaines études plus conventionnelles.

Un secteur où l'analyse pluridisciplinaire systématiquement adoptée par la pensée critique a pu produire des résultats abondants et souvent remarquables - ne serait-ce que par les débats utiles qu'ils ont suscités - c'est, bien sûr, celui dont relève l'analyse du rôle économique de l'État. Les multiples interventions du Pouvoir qui risquent d'être dictées par les intérêts de la grande industrie ou de la haute finance plus que par ceux d'une population difficilement en mesure d'influencer ses orientations, la générosité suspecte de ses subventions à l'industrie, les failles juridico-économiques de ses politiques de taxation, l'impact souvent fort discutable de ses interventions en matière monétaire, les effets parfois trompeurs de ses politiques de transfert destinées en principe à favoriser les plus démunis, l'incidence de ses politiques budgétaires sur la distribution des revenus : voilà autant de questions où une certaine pensée critique a su apporter, et peut encore apporter, une contribution originale, parce qu'elle est toujours hypersensible à la présence d'intérêts voilés et de considérations idéologiques et parce qu'elle ne se laisse pas arrêter par les frontières académiques respectées plus volontiers par des théoriciens conventionnels. De façon plus générale, la pensée critique a porté une attention constante à toute la question de l'exercice du pouvoir qu'elle a eu souvent tendance, il est vrai, à ramener à celle de la domination d'une classe sur une autre. Sans doute, n'a-t-elle pas toujours évité par là le piège des abstractions et des généralisations faciles, mais elle ouvrait quand même une voie nouvelle à l'analyse du lobbying et des autres connivences plus ou

moins secrètes presque inhérentes à la pratique politique. Un problème, enfin, auquel elle s'est intéressée avec prédilection, en accentuant les percées faites sur ce plan par John Kenneth Galbraith, est celui des liens étroits qui relient le monde économique et le monde militaire, au sein de ce qui a été désigné du nom de complexe militaro-industriel. Cette question était d'ailleurs inséparable de celle de l'impérialisme militaire et économique dont les penseurs critiques pouvaient trouver un modèle d'analyse chez des classiques du marxisme comme Lénine et Rosa Luxembourg qui, à leur époque, avaient fait preuve d'une étonnante lucidité compensant largement, en des matières où il serait présomptueux de prétendre à une quelconque forme de neutralité, l'absence voulue d'objectivité scientifique, objectivité qui, de toute façon, ne saurait précéder une prise de conscience bien difficile aujourd'hui encore.

On rejoint ici le champ où la contribution de la pensée critique a été, à la fois, la plus abondante et la plus indiscutablement pertinente, soit celui des relations du Tiers-Monde et des pays riches, que la pensée conventionnelle avait trop aisément tendance à ramener au schéma linéaire proposé par Rostow. L'amélioration sensible des conditions de vie de la classe ouvrière dans les pays riches rendait certes un peu caduques les analyses marxistes fondées sur la notion de classe prolétarienne, mais elle invitait en quelque sorte à un déplacement théorique impliquant une extériorisation du processus d'exploitation. Selon cette façon de voir, les économies avancées ont pu sans doute permettre de hausser le revenu réel de leurs travailleurs en même temps que celui de leurs capitalistes, mais elles y seraient parvenues en puisant librement dans les ressources et en mobilisant à volonté la main-d'oeuvre d'économies moins développées, dont elles auraient de la sorte accentué et peut-être même provoqué le sous-développement ²²⁹. Cette approche permettait donc de jeter un éclairage nouveau sur la situation de plus en plus précaire de ces populations exploitées, souvent par l'intermédiaire de leurs oligarchies locales, au profit de pays riches dont les citoyens s'inquiètent à peine de l'élargissement d'un fossé qui constitue sans conteste le problème moral majeur de notre civilisation en regard duquel tous les autres peuvent, en un sens, paraître dérisoires. Parce qu'il se prête mal à un examen analytique et formalisé,

²²⁹ Cf. la thèse défendue in GUNDER FRANK (1966).

parce qu'il comporte, tout à la fois, des dimensions sociologiques, historiques, politiques, démographiques et économiques, et surtout parce qu'il est de nature à gêner profondément la bonne conscience de l'Occidental privilégié qui s'y intéresse, ce problème aurait risqué d'être repoussé hors du champ de la recherche académique si la pensée critique n'était venue constamment l'y ramener, sans chercher à en dissimuler les aspects les plus troublants.

Les exemples retenus jusqu'ici ²³⁰ concernaient surtout le champ disciplinaire de l'économie où la pensée critique (associée tant à l'économie radicale qu'à l'économie marxiste) ne fut jamais très chaleureusement accueillie, et ou, en conséquence, ses contributions se sont démarquées de façon particulièrement nette de celles de la pensée officielle. Dans les autres disciplines où peut se rencontrer le type de pensée critique dont il est question ici, c'est-à-dire dans les autres sciences sociales et dans la réflexion philosophique, il peut être plus difficile de départager clairement les contributions critiques des contributions « conventionnelles ». Les philosophes, les sociologues, les politicologues et même les historiens auraient apparemment une tendance plus grande que les économistes à accorder droit de cité à une démarche critique, fût-elle d'inspiration radicale. Il se pourrait bien cependant qu'il ne s'agisse là que d'une apparence reposant sur le fait que ces disciplines ne disposent pas, au même titre que l'économie, de la barrière de la formalisation qui a permis à celle-ci de repousser aisément la pensée critique dans les marges. Lorsqu'elle se sent envahie par la pensée critique, la pensée conventionnelle tend spontanément à mettre en cause le sérieux de celle qui la conteste. Quand elle croit, comme l'économie officielle, être en mesure d'appuyer ses prétentions sur des différences méthodologiques reconnues, elle tend à relever le défi et à repousser sa rivale sur des terrains moins prestigieux qu'elle lui concède volontiers ; quand, par contre, elle ne peut se démarquer aussi nettement d'une pensée contestatrice qui soulève, avec des accents nouveaux, des questions qu'elle ne peut par principe exclure de son champ, comme c'est le cas apparemment en sociologie et très certainement en philosophie, elle doit se résoudre à

²³⁰ Pour plus de détails les concernant, voir par exemple BRONFENBRENNER (1970) et GURLEY (1971).

une coexistence pacifique, que vient à peine perturber parfois la mise en place d'un réseau d'institutions académiques parallèles.

Quoi qu'il en soit, dans ces secteurs où la pensée critique s'est intéressée particulièrement à la question des intérêts politiques et des intérêts de classes, bien sûr, mais aussi à des problèmes culturels comme par exemple ceux qui touchent l'éducation et la famille, il serait bien prétentieux et vain de chercher à énumérer des contributions multiples qui se reconnaissent plus à leur style et à leurs accents qu'à leur objet ou à leur méthodologie. En tout cas, ces contributions, auxquelles on a souvent reproché un manque de rigueur ou de nuances, ont certes permis d'ouvrir à l'analyse les nombreux domaines marginaux ou tabous que la pensée officielle n'était guère prompte à explorer. Soulignons seulement ici, comme particulièrement pertinente à notre enquête, la dénonciation systématique des idéologies secrètement à l'œuvre dans des entreprises qu'une prétention scientifique souvent légitime mettait au-dessus de tout soupçon et pratiquement à l'abri de toute investigation plus conventionnelle. Les composantes proprement institutionnelles de l'exercice de l'activité scientifique en particulier ont vu leur présumée neutralité sévèrement mise en cause par une certaine sociologie critique qui a ainsi forcé la main, si l'on ose dire, à toutes ces recherches aussi troublantes que nécessaires qui remettent en question les bases mêmes de nos certitudes les plus solidement établies.

Voilà, bien sommairement évoquées, quelques-unes des questions que la pensée critique a inlassablement remises à l'ordre du jour au cours des deux dernières décennies, mais qui risquent de perdre une bonne part de leur fragile cote d'écoute académique avec le brusque refroidissement perçu dans l'intérêt porté à ce type de démarche depuis quelques années. Non pas tant que ces recherches critiques soient menacées d'une censure qui aurait pour effet probable de les revitaliser ; mais bien plutôt parce qu'elles sont menacées de perdre cette crédibilité qu'au cours de la saison intellectuelle qui vient de s'achever, elles se sont souvent facilement acquise du fait, et non pas en dépit, de leur relative marginalité. Or, quel que soit le caractère hâtif et partisan des conclusions qu'une certaine pensée critique a souvent tirées de l'étude des questions auxquelles elle a accordé une prédilection avouée, quelles que soient les insuffisances avérées de ses modèles

théoriques qu'elle s'est souvent contenté de dériver plus ou moins artificiellement des constructions déjà centenaires du Capital de Marx, il paraît indiscutable qu'elle soit parvenue à bien mettre en évidence le caractère pour le moins factice d'une entreprise prétendument « scientifique » qui choisirait sans plus de se fermer les yeux sur ces questions et sur leurs implications. D'autre part, une réflexion même très poussée sur ces questions, si elle n'est pas soutenue par une analyse technique et rigoureuse qui tendrait cependant à en émousser l'acuité et à en désamorcer la dimension tragique, risque fort de ne jamais s'imposer comme analyse scientifique et de se voir plutôt rangée parmi les élucubrations journalistiques ou les spéculations philosophiques, selon qu'elle aurait adopté le langage direct des économistes radicaux ou le langage assez ésotérique de certains théoriciens en mal de crédibilité académique.

Sans doute est-ce dans ce contexte qu'il faut s'expliquer l'étonnante vitalité de la théorie marxiste que l'on a invoquée le plus souvent, sans se soucier trop de ses failles et de ses anachronismes compréhensibles à notre époque, parce qu'on y a vu le seul cadre théorique apparemment capable de soutenir la prétention à la scientificité du traitement non conventionnel apporté à des questions bien dignes d'attention, mais écartées d'emblée par la science officielle. C'est ce qui explique qu'on ait été amené à faire du marxisme non pas tant une contribution scientifique décisive dans l'histoire de l'analyse socio-économique, mais *une science* à part les autres, comme si le marxisme disposait en tant que tel d'un objet propre, soit celui-là même qui suscite toutes ces questions qu'apparemment les « autres » sciences tendent à diluer sinon à exclure carrément. C'est pourquoi aussi d'autres auteurs ont préféré y voir une sorte de paradigme au sens de Kuhn - ce qui, après tout, était moins extravagant que d'en faire une science autonome - puisqu'on pouvait toujours espérer, surtout aux plus belles heures d'une saison favorable, que les meilleurs esprits allaient progressivement se tourner vers l'étude des questions ici évoquées. Décidément, il s'est dépensé beaucoup d'énergies intellectuelles, au cours des deux dernières décennies, à seule fin de conférer une quelconque respectabilité scientifique à la si peu recommandable fréquentation théorique de questions qui ont été frappées d'une sorte d'ostracisme tacite par le monde académique.

Un mariage jamais consommé

[Retour à la table des matières](#)

En 1942, à une période où l'on était manifestement moins tourmenté par l'urgence d'intégrer ces questions à la recherche académique, Joan Robinson - économiste fort peu orthodoxe, mais néanmoins rattachée, ne serait-ce que par le respect généralement porté à plusieurs de ses contributions, au pôle plus « officiel » de l'analyse économique - avait fait observer que la pensée de Marx, munie d'instruments théoriques beaucoup plus grossiers (« far cruder ») que ceux dont dispose l'économie moderne, avait l'immense mérite d'aller droit aux questions essentielles qui échappent généralement à cette dernière ²³¹. Stimulés sans doute par des remarques analogues de quelques-uns des représentants les plus autorisés de cette économie moderne, certains auteurs, sympathiques au marxisme et plus conciliants que d'autres, se sont mis à rêver d'un mariage harmonieux entre ces deux approches apparemment complémentaires, l'une dotée de techniques fort efficaces et attrayantes pour un esprit rompu aux méthodes scientifiques, l'autre tournée d'instinct vers l'analyse des problèmes les plus épineux et les plus importants pour l'avenir de l'humanité ²³².

Pourtant l'idée même d'un tel mariage est de celles qu'il fait bon évoquer parce qu'elle traduit une conception généreuse de la recherche en sciences sociales, mais sur laquelle on ne peut guère miser si l'on réfléchit un peu aux caractères plutôt incompatibles des deux conjoints potentiels. A tout le moins, pareil mariage ne saurait survivre qu'au prix d'une sorte d'aliénation d'un des conjoints aux intérêts de l'autre. On rencontre bien des économistes marxistes qui ont fait preuve d'une maîtrise éminente des techniques mathématiques typiquement utilisées par l'économie moderne : leurs œuvres ne seront pas pour autant considérées comme des fruits de cette impossible union,

²³¹ Cf. ROBINSON (1942), p. 2.

²³² Cf. HOROWITZ (1973), pp. 91-92 et ss.

car leurs convictions marxistes les auront amenés le plus souvent à s'autoriser de leur familiarité avec ces techniques, soit pour dénoncer les applications que l'économie moderne en fait, soit pour cautionner des analyses davantage qualitatives, présentées comme plus fondamentales, qu'il devient seulement un peu gênant de repousser avec mépris comme l'insipide passe-temps d'esprits allergiques aux symboles mathématiques. Inversement, divers économistes faisant autorité dans les milieux les plus officiels ont daigné s'intéresser aux questions soulevées par l'économie marxiste, mais, pour soumettre ces questions à un traitement plus formalisé, ils ont dû les réduire aux proportions requises pour qu'elles soient aisément manipulables : c'est ainsi qu'à grand renfort d'algèbre matricielle, on est parvenu à démontrer, de façon fort élégante il est vrai, une proposition qui, sous le nom de « théorème fondamental de Marx », rappelle de façon bien inoffensive une démarche qui, chez Marx, avait un contenu critique et révolutionnaire ²³³.

Notons bien cependant que, compte tenu du type de débat théorique ici en cause, une telle situation n'a rien de particulièrement déroutant, car « économie moderne » et « marxisme » ne sont pas complémentaires au sens où le seraient l'étude, faite dans le même esprit, de deux secteurs d'une même réalité sociale. Elles le sont plutôt à la manière de deux attitudes opposées et irréconciliables qui sont également requises pour que soient mis en relief des aspects à peu près incompatibles de cette réalité.

La première correspond au parti-pris de tout mettre en oeuvre pour appliquer des instruments formels, qui ont fait leur preuve dans l'analyse du monde physique moins rebelle à leur usage, aux aspects de la réalité sociale, si maigres et secondaires soient-ils, qui pourront se trouver éclairés grâce à un tel traitement. Cette attitude décriée par la pensée critique n'en a pas moins produit des résultats fort appréciables en particulier là où il s'agissait de dégager des règles d'optimisation des décisions, applicables potentiellement et valables en tant que telles indépendamment du degré auquel les économies concrètes tendent à s'y conformer. Là même où elle a prétendu rendre compte, non plus seulement de normes rationnelles, mais de réalités sociales et histori-

²³³ Cf. MORISHIMA (1974).

ques concrètes, la théorie économique est souvent parvenue à proposer des modèles approximatifs utiles (par exemple la théorie de certains marchés, la théorie keynésienne du revenu, etc ...) dont personne ne conteste l'intérêt ; ailleurs elle a permis la mise au point de certains concepts (offre, demande, élasticité, etc ...) dont on ne saurait plus se passer, ne serait-ce que pour mieux mesurer l'insuffisance théorique de ses propres résultats.

La seconde attitude par contre - et on peut l'affirmer même s'il n'est pas possible ici de donner une vue d'ensemble de la contestation de l'économie officielle qu'elle a inspirée - s'est largement donné pour objectif de dénoncer la tendance inhérente de cette économie officielle à dissimuler ses limites pour mieux se présenter, sur la lancée de quelques résultats intéressants, comme science théoriquement fondée de l'ensemble de l'univers économique. Du coup, elle mettait en garde contre le danger, relié à cette dernière prétention, de faire passer pour explication économique ce qui n'est rien d'autre que virtuosité mathématique. Aussi, cette seconde attitude, celle qu'on associe spontanément à la pensée critique, est-elle faite d'abord de méfiance à l'égard d'une démarche qui risquait, par son dynamisme propre, de masquer des aspects essentiels des phénomènes socio-économiques étudiés. Si elle contribue à notre intelligence de la réalité socio-économique, la critique marxiste (ou radicale) le fait moins en ajoutant quelques acquis supplémentaires à ceux déjà fournis par la science officielle, qu'en dénonçant systématiquement, sur la base d'une analyse qui se veut scientifique, la prétention de cette « science officielle » à étendre indûment la modeste portée scientifique de ses propres acquis.

Autant l'entreprise audacieuse de l'économie officielle, lancée à la conquête « scientifique » d'une réalité sociale toujours déroutante à tant d'égards devait-elle reposer presque obligatoirement sur une *confiance* sans bornes dans les avantages incontestables des ressources formelles utilisées ; autant une *méfiance* systématique à l'égard de la portée de ces mêmes ressources devait-elle soutenir la critique d'inspiration marxiste, dans son effort pour montrer que ce qui compte vraiment dans le fonctionnement historique du capitalisme a bien peu à voir avec ce que l'économie officielle croit y trouver à grand renfort de ressources mathématiques. Le mariage souhaité entre ces deux approches serait donc au fond celui de la confiance et de la méfiance à

l'égard d'une même démarche : il risque fort de n'être jamais consommé !

Dans la mesure où elle prétend à la scientificité, une entreprise théorique tend à une certaine unification du champ qu'elle explore ; Kuhn lui-même, qu'on pourrait être tenté d'invoquer pour relativiser cette proposition, a bien montré que les conflits de paradigmes tendent à se résoudre dans la dynamique même du progrès scientifique ²³⁴. Or la simple juxtaposition de deux attitudes diamétralement opposées ne pouvant être considérée comme une unification, *le mariage souhaité entre ces deux attitudes ne pouvait avoir lieu sur le terrain de la science*. Ce n'est pas dire cependant qu'il n'est pas indiqué, en prenant un certain recul par rapport à l'analyse « scientifique », de repenser notre présumée connaissance des faits sociaux à la lumière de tout ce contre quoi une démarche critique peut nous mettre en garde. La chose est faisable et certes souhaitable, mais elle nous ramène sur un terrain plutôt philosophique, peu fertile en certitudes, où les marxistes, même ceux qui renoncent, au nom de la critique, à « l'économie politique marxiste », redoutent toujours de se sentir acculés.

Pourtant, quand elle quitte le terrain proprement empirique où ses contributions, pour importantes qu'elles soient, ne permettent pas de déboucher sur le renouvellement théorique visé, la pensée critique s'engage forcément dans des débats épistémologiques auxquels des efforts presque puérils - le présent ouvrage, à l'occasion, a voulu l'illustrer - poursuivis avec acharnement au cours des deux dernières décennies, ont tenté de donner un lustre scientifique rassurant mais inopérant. Pour retrouver la crédibilité qu'un impossible accès à la scientificité ne peut lui apporter sur un plateau d'argent, la pensée critique ferait bien alors de se régénérer de l'intérieur et de s'habituer aux difficiles contraintes de la rigueur proprement philosophique. Peut-être cependant s'inquiéterait-elle alors de se voir associée en douce à ce mode de pensée, féru de rigueur philosophique, pour lequel elle a toujours entretenu une profonde méfiance même s'il a donné lieu à cet examen « critique » des sciences que fut le positivisme. Il serait pourtant bien singulier qu'elle soit tentée de souder indissolublement la rigueur de pensée, cultivée par les philosophes positivistes, aux thèses

²³⁴ Cf. KUHN (1962), « postscript » de 1969, pp. 205 à 207.

politiquement conservatrices et éthiquement aseptiques qu'elle leur attribue peut-être un peu abusivement d'ailleurs. En fait, à s'adonner plus volontiers à l'ascèse, parfois assez rebutante il est vrai, que requiert une démarche philosophique rigoureuse sur le plan analytique - comme d'ailleurs plusieurs de ceux qui lui sont étroitement associés lui en ont déjà donné l'exemple ²³⁵ - la pensée critique n'aurait certes pas à sacrifier son impitoyable lucidité ni sa méfiance systématique à l'égard des entreprises intellectuelles ou socio-politiques dont elle a toujours su contester efficacement l'apparente innocence ; tout au plus, perdrait-elle le droit de transmuier subrepticement ses soupçons en accusations et ses inquiétudes en certitudes.

Cependant, en renonçant à ce que ses moindres intuitions, à peine nées, soient mobilisées et enrégimentées, après avoir été revêtues de l'uniforme des « résultats scientifiques » ou de celui des « thèses justes », la pensée critique renoncerait, pour une large part, au rôle de soutien systématique d'une action politique de gauche qu'elle a volontiers exercé, en lui accordant souvent une priorité explicite. Alors que s'affirme sans équivoque une remontée spectaculaire des forces de droite, le moment d'une telle démobilisation pourrait même lui paraître plutôt mal choisi. Pourtant, si l'analyse ici proposée est exacte, il s'agirait beaucoup moins d'une démobilisation que de l'abandon d'une stratégie illusoire, l'abandon de l'idée selon laquelle la gauche peut faire prévaloir les valeurs de participation et de rationalité qu'elle a toujours défendues, en les encapsulant dans le concept d'une science intouchable et déjà faite, plutôt qu'en développant au maximum tout ce qui serait de nature à favoriser des recherches sans ornières et des communications sans barrières. Les belles saisons - la gauche en a aussi fait l'expérience - sont souvent porteuses d'illusions et de fausses certitudes que le retour de jours plus ingrats contribue parfois à dissiper.

* * *

Au terme d'une décennie assez pénible, celle des années 50, où ses convictions socialistes avaient dû être constamment tempérées par la

²³⁵ Il faut penser ici à diverses contributions rattachées à la « théorie critique » ou, si l'on préfère, à l'école de Francfort.

hantise de la guerre froide et par le caractère de plus en plus décevant du régime soviétique, un philosophe alors fort influent Maurice Merleau-Ponty, manifestement hostile à toute forme de dogmatisme incompatible à ses yeux avec la véritable réflexion philosophique, disait, lors d'un entretien avec Mme Chapsal, espérer l'avènement « d'un grand et sain scepticisme qui est nécessaire pour retrouver le fondamental » ²³⁶. Quelques années plus tard, un autre philosophe dont l'influence commençait à s'imposer, Louis Althusser, dans un contexte bien différent il est vrai, avait beaucoup moins de réticence à mettre toutes ses ressources théoriques au service de ses idées socialistes : dans une interview intitulée « la philosophie comme arme de la révolution », accordée à Mme Macchiocchi et parue au début de 1968, c'est assez curieusement contre un mal inverse qu'il tenait à mettre en garde, en assurant qu'une véritable « contagion », dont une sorte de goût pour « l'anti-dogmatisme » serait largement responsable, n'aurait pas épargné la gauche et même certains marxistes atteints au point de ne plus savoir reconnaître, à l'instar des « militants ou dirigeants prolétariens », les mérites philosophiques de Engels et de Lénine ²³⁷. Althusser a dû sans doute plus tard se féliciter d'avoir su efficacement enrayer cette contagion, car, au cours de toute cette période qui devait suivre et où son influence fut considérable dans la gauche intellectuelle francophone, ce n'est que bien modérément que se seront manifestés, dans l'aile la plus théoriquement active de cette gauche, les symptômes du mal qu'il dénonçait, au point où allait même s'y affirmer souvent un dogmatisme tranquille qui aurait fait pâlir celui dont Merleau-Ponty avait trouvé néanmoins lieu de s'inquiéter.

Quoi qu'il en soit, c'est ce dogmatisme parfois arrogant en matière théorique qui semble bien, dix ans plus tard, ne pas avoir porté de fruits très viables et s'être révélé assez illusoire au moment où paraît se perdre la moisson attendue. Toutefois, les choses évoluent de façon telle dans les affrontements idéologiques que c'est bien à tort que les adversaires de cette gauche se frotteront les mains, en parlant encore une fois de la « mort des idéologies » pour désigner, en des termes un peu méprisants, la fin d'une ère qui a su ébranler profondément leurs propres certitudes. Les grandes « idéologies » comme celle qui inspire

²³⁶ In CHAPSAL (1960), p. 161 ; (in édition 10/18, pp. 209-210).

²³⁷ ALTHUSSER (1968b), p. 30 ; (in ALTHUSSER (1976), p. 41).

la pensée critique se réveille, assez souvent, bien peu de temps après le moment où l'on est parvenu à se convaincre de leur mort. Ces idéologies, à vrai dire, ne meurent pas vraiment même si, de temps à autre au cours de leur histoire, elles doivent se résigner à de longues hibernations. L'idéologie fatiguée, dont l'essoufflement semble aujourd'hui paralyser passablement la pensée critique, pourrait bien retrouver un jour une vitalité nouvelle si, par exemple, une génération épargnée par l'amère désillusion qui a émoussé l'enthousiasme de ceux qui lui auront consacré le meilleur de leur vie - mais excédée à son tour par l'atristante médiocrité des idéologies conservatrices au milieu desquelles elle aura grandi - se tourne à son heure vers un avenir encore vierge pour y porter ses espoirs de renouveau social. Seulement, s'il est bien difficile de ne pas supposer probable ce vague déroulement des choses, bien malin serait celui qui pourrait en prévoir la date, l'ampleur ou les caractères spécifiques.

Car, on s'en doute bien, l'Histoire se moque assez du cycle régulier des saisons et, comme pour se jouer des prophètes de tout acabit, s'obstine à demeurer pratiquement imprévisible. Tout au plus, puisqu'il était surtout question ici de la fortune d'idéologies souvent victimes d'effets de sursaturation engendrés par leur propre succès, aura-t-il pu paraître légitime d'évoquer l'image d'une belle saison pour rendre compte de la façon dont, au cours des deux dernières décennies et plus particulièrement au Québec, diverses composantes de la vie culturelle se sont retrouvées comme en concordance de phase et ont ainsi donné lieu à une période d'une exceptionnelle intensité qui ne pouvait indéfiniment demeurer égale à elle-même. Il faudrait être bien naïf cependant - le film de Hal Ashby *Being there* le rappelait récemment avec un humour pour le moins caustique - pour vouloir forcer davantage la portée de cette métaphore et la rendre garante de ces prédictions à saveur archaïque que l'on est souvent tenté de fonder dans une histoire que l'on voudrait alors imperturbablement cyclique.

Mais puisque justement l'histoire n'est pas vraiment soumise à de tels cycles, on peut au moins penser qu'elle ne se répète jamais ; c'est pour cela qu'on se prend parfois à espérer que, même sur le plan idéologique et socio-politique, elle fasse place à une sorte de progrès timide et bien modeste comme celui par exemple que Merleau-Ponty croyait y reconnaître :

L'histoire n'avoue jamais, et pas même ses illusions perdues, mais *elle ne les recommence pas*. 238

C'est peu, sans doute, mais, à bien y penser, ce n'est pas rien. Au terme d'une réflexion sur les illusions d'une belle saison et au moment de s'interroger sur l'avenir réservé à une pensée critique qui en fut un peu victime, cet oracle proféré du bout des lèvres, si vraiment il pouvait signifier que la gauche désormais ne se contentera plus de ces voluptés intellectuelles permises par l'humeur passagère d'une période favorable, devrait amener ceux qui partagent ses idéaux à attendre un peu plus de la venue d'une conjoncture meilleure - peut-être pas si lointaine après tout, même si, pour l'instant, il ne semble pas très réaliste de prétendre que déjà on la voit poindre à l'horizon.

Achevé en 1980, au cours d'une semaine d'automne où Ronald Reagan fut élu président des États-Unis.

238 MERLEAU-PONTY (1960), p. 47 ; le souligné est ajouté.

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Références bibliographiques des ouvrages cités

[Retour à la table des matières](#)

La date entre parenthèses est celle de l'édition originale, les doubles parenthèses signalent une édition posthume. Les crochets, employés systématiquement pour un texte autre que français, anglais ou allemand, encadrent plutôt la date de l'édition française utilisée. Les tirets sont ajoutés si la publication de l'ouvrage s'est étalée sur plus d'une année ; les guillemets indiquent qu'il s'agit d'une lettre et qu'alors, par exception, la date est celle de l'entête de cette lettre et non celle de son édition.

AFANASSIEV, V. [s.d.]. *Les Principes de la philosophie*, Moscou : Éditions du progrès. 507 p.

AGLIETTA, Michel (1976). *Régulation et crises du capitalisme*, Paris : Calmann-Lévy, 1976. 334 p.

ALTHUSSER, Louis (1965). *Pour Marx*, Paris : François Maspero, 1969. 258 p.

-- (1968). « préface : du *Capital* à la philosophie de Marx » in ALTHUSSER-BALIBAR (1968) tome 1, pp. 9-86.

- (1968a). « L'objet du *Capital* » in ALTHUSSER-BALIBAR (1968) tome I, pp. 87-184 et tome II, pp. 5-78. (1968b). « La philosophie comme arme de la Révolution (Réponse à huit questions) », *La Pensée*, no 138 (avril 1968) pp. 26-34 ; reproduit in ALTHUSSER (1976), pp. 34-48.
- (1970). « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, no 151 (juin 1970), pp. 3 à 38 ; reproduit in ALTHUSSER (1976), pp. 67 à 125.
- (1972). *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Paris : François Maspero, 1972. 91 p. (Petite coll. Maspero, no 99). Il s'agit de trois communications datant de 1968.
- (1974), *Éléments d'auto-critique*, Paris : Hachette, 1974, 127 p. Il s'agit de deux textes dont le principal (pp. 9-101) est daté de juin 1972 ; il est suivi d'un court texte « Sur l'évolution du jeune Marx » daté de juillet 1970 (pp. 103-126).
- (1976). *Positions*, Paris : Éditions sociales, 1976. 173 p. Il s'agit d'un recueil de six textes.

ALTHUSSER, Louis et BALIBAR, Étienne (1968). *Lire le Capital*, Paris : François Maspero, 1970. tome 1 : 184 p., tome II : 226 p. (petite collection Maspero, no. 30-31). Une première édition de cet ouvrage, parue également chez François Maspero, incluait en outre des contributions de Rancière, de Macherey et d'Establet.

ARISTOTE, [1960]. *Politique*, livres 1 et 11, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris : « Les Belles Lettres », 1960. ccvi/177 p. (coll. des Universités de France).

ARON, Raymond (1962). *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris : Gallimard, 1962. 378 p.

- BALIBAR, Étienne (1968). « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » in ALTHUSSER-BALIBAR (1968) tome II, pp. 79 à 226.
- BAUDELLOT, Christian et ESTABLET, Roger (1971). *L'École capitaliste en France*. Paris : François Maspero, 1971. 340 p.
- BENETTI, Carlo (1975). *Valeur et répartition*, 2e éd., Grenoble : Presses universitaires et Paris : François Maspero, 1975. 158 p.
- BENETTI et alia (1975). *Économie classique, Économie vulgaire*, Grenoble : Presses universitaires et Paris : François Maspero, 1975. 137 p. Il s'agit de trois « essais critiques ».
- BENETTI, Carlo et CARTELIER, Jean (1977). « Mesure invariable des valeurs et théorie ricardienne de la marchandise » pp. 137-167 in BENETTI et alia, *Marx et l'économie politique*, Essais sur les « Théories sur la plus-value », Grenoble : Presses universitaires et Paris : François Maspero, 1977. 211 p. Il s'agit d'un recueil de sept essais de divers auteurs.
- BETTELHEIM, Charles (1946). *Problèmes théoriques et pratiques de la Planification*, troisième édition refondue, Paris
François Maspero, 1966. 304 p.
- (1973). *Révolution culturelle et organisation industrielle en Chine*, Paris : François Maspero, 1973. 153 p. (petite coll. Maspero no 119).
- BETTELHEIM et alia (1972). *La Construction du socialisme en Chine*, Paris : François Maspero, 1972. 207 p. (petite coll. Maspero no 22).
- BOHM-BAWERK, Eugen von (1896). « Zum Abschluss des Marx-schen Systems » ; traduction anglaise in SWEEZY (1949) : « Karl Marx and the close of his system », pp. 118.

- BOISGUILLEBERT, Pierre Le Pesant (1712). « Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs », pp. 394-431 in DAIRE, Eugène, *Économistes financiers du XVIIIe siècle*, Os-nabrück : Zeller, 1966. vii/ 1008 p.
- BORTKIEWICZ, Ladislaus von (1907). « Zur Berichtigung der grundlegenden theoretischen Konstruktion von Marx im dritten Band des *Kapital* » ; traduction anglaise in SWEEZY (1949) : « On the correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in the Third Volume of *Capital* », pp. 197-221 ; traduction française : « Essai de rectification de la construction théorique fondamentale de Marx dans le troisième livre du *Capital* », *Cahiers de l'ISEA*, no 76, (janv. 1959), pp. 20-36.
- BOURDIEU, Pierre et PASSERON, Jean-Claude (1970). *La Reproduction*, éléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris : éd. de Minuit, 1970. 281 p.
- BRAUDEL, Fernand (1969). *Écrits sur l'histoire*, Paris Flammarion, 1969. 315 p.
- BRONFENBRENNER, Martin (1970). « Radical Economics in America : A 1970 Survey », *Journal of Economic Literature*, vol. VIII, no 3 (sept. 1970), pp. 747-766.
- BUKHARIN, Nicolas (193 1). a Theory and Practice from the standpoint of Dialectical Materialism pp. 11-33, in *Science at the Cross Roads*, 2e éd., London Frank Cass and Co. Ltd., 1971. 235 p.
- CABET, Étienne (1840). *Voyage en Icarie*, in *Oeuvre d'Étienne Cabet*, tome I, Paris : Anthropos, 1970. L'édition de 1848 du *Voyage* (VIII/600 p.) est précédée d'une préface de H. Desroches (LX p.).
- CARTELIER, Jean (1979). « Valeur ou enrichissement : Le dilemme de l'économie politique », *Accès*, revue critique des sciences économiques et sociales, no 1 (mars 1979), pp. 25-52.

- CASTORIADIS, Cornelius (1975). *L'Institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975. 503 p.
- CHAPSAL, Madeleine (1960). *Les Écrivains en personne*, Paris : René Julliard, 1960, 253 p. [nouvelle édition : Paris : Union générale d'éditions, 1973, 316 p. (coll. 10/ 18 no 809)].
- COATS, A.W. (1969). « Is there a « structure of scientific revolutions » in economics ? », *Kyklos*, vol. 22 (1969), pp. 289-296.
- DE VROEY, Michel (1972). « Une explication sociologique de la prédominance du paradigme néo-classique dans la science économique », *Économies et Sociétés*, cahiers de l'ISEA, tome VI, no 8 (août 1972) série HS, no 14, pp. 1655-1701.
- DOBB, Maurice H. (1937). *Political Economy and Capitalism*, 2nd edition, London : Routledge & Kegan Paul, 1940, viii/357 p.
- DOSTALER, Gilles (1978). *Valeur et prix*, histoire d'un débat, Grenoble : Presses universitaires, Paris : François Maspero et Montréal : Presses de l'Université du Québec, 1978. 180
- (1979). « Marxisme et « science économique » Réponse à Maurice Lagueur », *Cahiers d'économie politique*, no 5, (1979), pp. 208-217. (Ce texte est paru également au Québec in *Cahiers du socialisme*, no 2 (automne 1978), pp. 216-232).
- DUMONT, Fernand (1974). *Les Idéologies*, Paris : Presses universitaires de France, 1979. 183 p. (coll. SUP).
- ENGELS, Friedrich (1878). *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, trad. française (E. Bottigelli) : *Anti-Dühring*, troisième édition revue, Paris : Éditions sociales, 1973. 501 p.
- (1880). *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris : Éditions Sociales, 1971. 125 p. Il s'agit de trois chapitres de ENGELS (1878) traduits en français et précédés d'une introduction écrite par Engels pour l'édition anglaise en 1892 (pp. 23-58).

- (1886). *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, trad. française : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* in MARX-ENGELS, *Oeuvres choisies*, en deux volumes, Moscou : Éditions du Progrès, s.d., tome II, pp. 389-438.

- (« 1890 »). « Engels an Joseph Bloch in Königsberg », London, 21 sept. 1890. trad. française : Lettre à Joseph Bloch (21 sept. 1890) pp. 238-241 (extrait) in MARX et ENGELS, *Études Philosophiques*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Éditions sociales, 1974. 284 p.

- GALBRAITH, John Kenneth (1967). *The New Industrial State*, New York : New American Library, 1968. 430 p. (Signet book). Trad. française (Crémieux, Brilhac et Le Nan) : *Le Nouvel État industriel*, Paris : Gallimard, 1974, 434 p. (Bibliothèque des sciences humaines).

- GODELIER, Maurice (1969). *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris : François Maspero, 1971. tome I : 124 pages, tome II : 213 pages. (petite coll. Maspero nos 81 et 82).

- GOLDMANN, Lucien (1966). *Sciences humaines et philosophie*, Paris : Gonthier, 1966. 155 p.

- (1970). *Structures mentales et créations culturelles*, Paris : Anthropos, 1970. xxi/490 p. (Sociologie et connaissance).

- GORDON, Donald F. (1965). « Contribution of the History of Economic Thought to the Understanding of Economic Theory, Economic History and the History of Economic Policy ». *American Economic Review*, vol. 55, no 2 (may 1965), pp. 119-127.

- GUNDER FRANK, André (1966). « The Development of Underdevelopment », *Monthly Review*, vol. 18, no 4 (sept. 66), pp. 17-31. Reproduit (pp. 3-17) in *Latin America : Underdevelopment or Revolution*, New-York : Monthly Review Press, 1969. xviii/409 p. Traduction française : *Le développement du sous-*

développement : L'Amérique latine, Paris : François Maspero, 1970. 372 p. (Textes à l'appui).

GURLEY, John G. (1971). « The State of Political Economics », *American Economics Review (Papers and Proceedings)*, vol. LXI, no 2 (may 1971), pp. 53-62. Suivi des commentaires de R. Solow (pp. 63-65), de R. Heilbroner (pp. 65-67) et de H. Riecken (pp. 67-68).

GURVITCH, Georges, comp. (1947). *La Sociologie au XXe siècle*, Paris : Presses universitaires de France, 1947. 2 vol. Il s'agit de la version française d'un ouvrage collectif publié aux États-Unis en 1945.

GURVITCH, Georges (1960). « Problèmes de la sociologie de la connaissance », pp. 103-136 in GURVITCH, *Traité de Sociologie*, Paris : Presses universitaires de France, 1960. tome II.

HEGEL, G.W.F. (1832) ». *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Trad. française (J. Gibelin) : *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris : Gallimard, 1954. 340 p.

HOROWITZ, David (1973). *The Fate of Midas and other Essays*, San Francisco : Ramparts Press, 1973. 255 p.

KALECKI, Michal (1971). *Selected Essays on the Dynamics of the Capitalist Economy 1933-1970*, Cambridge : University Press, 1971. 198 p.

KEYNES, John Maynard (1936). *The General Theory of Employment Interest and Money*, Toronto : Macmillan, 1967. xii/403 p. (Papermac 12). Trad. française (Largentaye) : *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris : Payot, 1963. 407 p.

KUHN, Thomas S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition enlarged, Chicago : University of Chicago Press, 1970. xii/210 p. Les notes renvoient à cette seconde édition anglaise incluant le « Postscript » de 1969 (pp. 174-210). Traduc-

tion française (de la 2e édition) : *La structure des révolutions scientifiques*, Paris : Flammarion, 1972. 246 p. (Nouvelle Bibliothèque scientifique).

LAGUEUX, Maurice (1973). « L'usage abusif du rapport Science /Idéologie », pp. 197-230 in BRODEUR et LEROUX, comp. *Culture et langage*, Montréal : Hurtubise HMH, 1973. 286 p. (Cahiers du Québec no 11).

-- (1973a). « A propos d'un livre sur la philosophie au Québec », *Dialogue*, vol. XII, no 3 (sept. 1973), pp. 515-520.

-- (1974). « L'arrière-fond philosophique du concept de plan », *Philosophiques*, vol. 1, no 1 (avril 1974), pp. 51-82.

-- (1974a) « Le complexe de Midas », *Critère*, no 11 (déc. 1974), pp. 13-27.

-- (1978). « La fonction épistémologique de la sociologie de la connaissance » *Dialogue*, vol. XVII, no 2 (juin 1978), pp. 244-265.

-- (1979). « À propos de deux ouvrages de Gilles Dostaler sur la théorie de la valeur », *Cahiers d'économie politique*, no 5 (1979), pp. 197-207 (Ce texte est paru également au Québec in *Cahiers du Socialisme*, no 2 (automne 1978), pp. 201-215). Ce texte, suivi d'une réponse de Gilles Dostaler (cf. ci-dessus) est complété par « Encore une brève précision en guise de réponse à Gilles Dostaler » (CEP, p. 218 et CS, pp. 233-234).

LATOUCHE, Serge (1975). *Le Projet marxiste*, Paris : Presses universitaires de France, 1975, 208 p.

LÉNINE, V. [1962]. *L'État et la révolution* (1917), trad. française (tome II, p. 329-442) in LÉNINE, *Oeuvres choisies en trois volumes*, Moscou : Éditions en langues étrangères, 1962, 3 vol.

- [1973). *Matérialisme et Empiriocriticisme* (1908), trad. française : Paris : Éditions sociales et Moscou : Éditions du Progrès, 1973. 383 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). *La pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962. ii/395 p.
- LOCKE, John (1690), *The Second Treatise of Government*. An essay concerning the true original extent and end of Civil Government, Oxford : Blackwell, 1966. x/vii/167 p. Les notes renvoient à la traduction française par B. Gilson du *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris : Vrin, 1967. 255 p.
- LOWY, Michel (1972). « Objectivité et point de vue de classe dans les sciences sociales », *Critique de l'économie politique*, no 9 (oct. - déc. 1972), pp. 3-25.
- LUKACS, Georg (1923). *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Traduction française (Axelos-Bois) : *Histoire et conscience de classe*, nouvelle édition augmentée, Paris : Éditions de Minuit, 1960. 419 p. (Arguments).
- LUXEMBOURG, Rosa (1913). *Die Akkumulation des Kapitals*, trad. anglaise (Schwarzchild) : *The Accumulation of Capital*, London : Routledge & Kegan Paul, 1951. 475 p. avec une introduction de Joan Robinson (pp. 13-28). Trad. française (Olivier et Petit) : *L'accumulation du Capital*, Paris François Maspero, 1976, 2 vol. (Bibliothèque Socialiste, 11).
- MACHLUP, Fritz (1955). a The Problem of Verification 'in Economics)', *Southern Economic Journal*, vol. XXII, no 1 (july 1955), pp. 1-21.
- MANDEL, Ernest (1962). *Traité d'économie marxiste*, Paris : Union générale d'éditions, 1962. 4 vol. (Coll. 10/18 nos 428 à 435).
- (1965). « La réforme de la planification soviétique et ses implications théoriques », *Les Temps Modernes*, no 229 (juin 1965), pp. 2161-2186.

- MANNHEIM, Karl (1929). *Ideologie und Utopie*, trad. anglaise (Wirth et Shils) : *Ideology and Utopia*, London : Routledge & Kegan Paul, 1936. xxxi/318 p. Les notes renvoient à cette édition anglaise. La traduction française (Rollet), faite d'ailleurs à partir de l'édition anglaise, n'étant que partielle : *Idéologie et Utopie*, Paris : Rivière, 1956. 233 p.
- MARCUSE, Herbert (1964). *One-Dimensional Man*, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston : Beacon Press, 1964. xvii/260 p. Les notes renvoient à cette édition anglaise. Traduction française (Wittig et Marcuse), Paris : éditions de Minuit, 1968. 281 p. (Arguments ; 34).
- MARSHALL, Alfred (1890). *Principles of Economics*, eighth Edition, Toronto : Macmillan, 1966. 731 p. Les notes renvoient à l'édition anglaise. Trad. française (Sauvaire - Jourdan) : *Principes d'économie politique*, Paris : Giard et Brière, 1906-1909, 2 vol. Cette traduction faite sur la 4e édition anglaise, ne comporte cependant pas les appendices D à I.
- MARX, Karl (1859). *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Trad. française (Husson et Badia) : Contribution à la critique de l'économie politique, Paris : Éditions sociales, 1957. XVII/309 p.
- (1867--). *Das Kapital*, livre I (1867), livre II : publié par Engels en 1885, livre III publié par Engels en 1894. Trad. française : *Le capital*, Paris : Éditions sociales, 1953 à 1977. 8 vol. : livre I (traduction Joseph Roy révisée par Marx), 3 tomes ; livre II (trad. Cogniot), 2 tomes ; livre III (trad. Cohen-Solal et Badia), 3 tomes.
- (1891). *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (zum Gothaer Parteiprogramm) (1875). Trad. française (Rubel et Evrard) : Critique du programme du Parti ouvrier allemand, in MARX [1963], tome I, pp. 1407-1434.

- (1903). « Einleitung » (1857). Trad. française (Rubel et Evrard) : « Introduction générale à la Critique de l'économie politique » in MARX [1963], tome I, pp. 231-266. Les notes renvoient à cette traduction, mais on trouve d'autres traductions de ce texte in MARX (1939), tome I, pp. 31-78 et in MARX (1859), pp. 147-175.

 - (1932). *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Trad. française (Bottigelli) : *Manuscrits de 1844* (Économie Politique et Philosophie), Paris : Éditions sociales, 1968. lxxix/ 176 p.

 - (1933). « Resultate des Unmittelbaren Produktionsprozesses (Sechstes Kapitel) ». Trad. française (Dangeville) : *Un chapitre inédit du Capital*, Paris : Union générale d'éditions, 1971. 319 p. (coll. 10/18 nos 532-533).

 - (1939). *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie* (1857-1858). Trad. française (Dangeville) : « *Grundrisse* » (Fondements de la critique de l'économie politique), Paris : Anthropos, 1968. 5 vol. (coll. 10/ 18 nos 732, 733, 807, 833 et 909). À ces 5 volumes s'ajoute un volume 2 bis contenant le célèbre texte sur les « Formes antérieures à la production capitaliste ». Cette édition avait été préalablement publiée en 2 volumes chez Anthropos. La traduction est cependant très défectueuse.

 - [1963]. *Oeuvres : économie*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris : Gallimard, 1963. 2 vol. (Bibliothèque de La Pléiade).
- MARX, K. et ENGELS. F. (1848), *Manifest der kommunistischen Partei*. Trad. française (Rubel et Evrard) : *Le Manifeste communiste*, in MARX [1963], tome 1, pp. 157-195.
- (1932). *Die deutsche Ideologie*. Trad. française (Auger et alia) : *L'Ideologie allemande*, Paris : Éditions sociales, 1976. xxix/621 p. Les notes renvoient à l'édition réduite à la première partie « Feuerbach » : *L'Ideologie allemande*, trad. Cartelle et Badia, Paris : Éditions sociales, 1965. 109 P.

- MEEK, Ronald L. (1973). *Studies in the Labour Theory of Value*, second edition, London : Laurence et Wishart, 1973. xliv/332 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1947). *Humanisme et Terreur*, Paris : Gallimard, 1947, xliii/206 p. (Les Essais XXVII).
- (1948). *Sens et Non-sens*, Paris : Nagel, 1948. 333 p.
- (1960). *Signes*, Paris : Gallimard, 1960. 438 p.
- MERTON, Robert K. (1977). « The Sociology of Science. An Episodic Memoir. », pp. 3-141 in MERTON Robert K. and GASTON Jerry eds. *The Sociology of Science in Europe*, Carbon-dale : Southern Illinois University Press et London : Feffer and Simons, 1977. 383 p.
- MORISHIMA, Michio (1973). *Marx's Economics*, Cambridge Cambridge University Press, 1973. viii/ 198 p.
- (1974). « The Fundamental Marxian Theorem : A reply to Samuelson », *Journal of Economic Literature*, vol. XII, no 1 (march 1974), pp. 71-77. Article suivi de deux commentaires de Baumol (pp. 74-75) et de Samuelson (pp. 75-77).
- NAGELS, Jacques (1970). *Reproduction du capital selon Karl Marx, Boisguillebert, Quesnay, Leontiev* (Genèse, contenu et prolongement de la notion de...), Bruxelles : Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1970. 274 p.
- PANACCIO, Claude (1979). « Pour une définition du mot « idéologie », pp. 44-76 in LEROUX, comp. *Cahiers Recherches et Théories*, no 19. Montréal : UQÀM, 1979.
- PEABODY, Gerald E. (1971). A Scientific Paradigms and Economics : an introduction ,, *Review of Radical Political Economics*, vol. 111, no 2 (july 1971), pp. 1-16.

- PIAGET, Jean (1965). *Sagesse et illusions de la philosophie*, deuxième édition augmentée d'une postface, Paris : Presses universitaires de France, 1968. 309 p.
- PLEKHANOV, Georges [1973]. *Essai sur le développement de la conception moniste de l'Histoire* (1895), trad. française par Lucia et Cathala, Paris : Éditions sociales et Moscou : Éditions du Progrès, 1973. 339 p.
- POPPER, sir Karl R. (1944--). *Poverty of Historicism*, London : Routledge & Kegan Paul, 1960. x/166 p. Les notes renvoient à cette réédition anglaise dont la première édition date de 1957. Le texte fut d'abord publié en trois parties in *Economica*, vol. XI, no 42 et 43 (1944) et vol. XII, no 46 (1945). Trad. française (Rousseau) : *Misère de l'historicisme*, Paris : Plon, 1956. 212 p.
- (1962). *The Open Society and its Enemies*, Princeton : Princeton University Press, 1971. 2 vol. Les notes renvoient à l'édition anglaise. Trad. française (Bernard et Monod) : *La société ouverte et ses ennemis*, Paris : Seuil, 1979. 2 vol.
- POULANTZAS, Nicos (1968). *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris : François Maspero, 1972. 2 vol. (petite coll. Maspero : nos 77-78).
- REVEL, Jean-François (1957) *Pourquoi des philosophes ?*, Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1957. 184 p.
- RICARDO, David (1817). *On the Principles of Political Economy and Taxation in The Works and Correspondence of David Ricardo*, ed. by Piero Sraffa, volume 1, Cambridge : Cambridge University Press, 1951. lxii/447 p. Trad. française (Constancio et Fonteyraud) : *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris : Flammarion, 1977. 379 p. (Champ économique : 13).
- ROBINSON, Joan (1942). *An Essay on Marxian Economics*, second edition, Toronto : Macmillan et New York : St Martin's Press, 1967, xxiv/ 104 p. (Papermac ; 160). Les notes renvoient à

l'édition anglaise. Trad. française (Alain et Alcouffe) : *Essai sur l'économie de Marx*, Paris : Dunod, 1977. xx/76 p. (Théorie et recherche).

-- (1962). *Economic Philosophy*, Harmondsworth : Penguin Books, 1964. 140 p. (Pelican). Les notes renvoient à l'édition anglaise. Trad. française (Stora) : *Philosophie économique*, Paris : Gallimard, 1967. 236 p. (Les Essais). Cette traduction ne peut cependant être recommandée.

ROSE, Sanford (1968). a The Rewarding Strategies of Multinationalism », *Fortune*, vol. LXXVIII, no 4 (sept. 15, 1968), pp. 100-105, 180 et 182.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1750). « Discours sur les sciences et les arts », pp. 1-24 in ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat Social* et autres œuvres politiques, Paris : Garnier, 1975. xxx/507 p.

SAINT-SIMON, Claude Henri de (1819--). *L'Organisateur* (1819-1820), pp. 1-242 du quatrième volume in *Oeuvres de Claude Henri de Saint-Simon*, tome II, Paris : Anthropos, 1966. Il s'agit d'une réimpression anastaltique en 6 tomes des œuvres complètes publiées en 1869. Le tome II regroupe les troisième et quatrième volumes de cette édition.

SALAMA, Pierre (1975). *Sur la valeur*, éléments pour une critique, Paris : François Maspero, 1975. 254 p. (petite coll. Maspero no 158).

SAMUELSON, Paul A. (1970). « The "Transformation" from Marxian "Value" to Competitive "Prices" : A Process of Rejection and Replacement », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 67, no I (sept. 1970), pp. 423-425.

-- (1971). « Understanding the Marxian Notion of Exploitation : A Summary of the So-Called Transformation Problem Between Marxian Values and Competitive Prices », *Journal of Economic Literature*, vol. IX, no 2 (june 1971), pp. 399-431.

- (1972). « The Economics of Marx : An Ecumenical *Economic Literature*, vol. X, no 1, (march 1972), pp. 51-57.
 - (1973), « Reply on Marxian Matters », *Journal of Economic Literature*, vol. XI, no I (march 1973), pp. 64-68.
- SARTRE, Jean-Paul (1960). *Critique de la raison dialectique*, (tome I : Théorie des ensembles pratiques). Paris : Gallimard, 1960. 757 p.
- SCHAFF, Adam [1971]. *Histoire et vérité*, essai sur l'objectivité de la connaissance historique (traduit du polonais par Kaminska et Brendel), Paris : Anthropos, 1971. 352 p.
- SWEEZY, Paul M. (1942). *The Theory of Capitalist Development, Principles of Marxian Political Economy*, New York : Modern Reader Paperbooks, 1968. x/398 p.
- ed. (1949). *Karl Marx and the Close of his System and Böhm-Bawerk's Criticism of Marx...* edited with an introduction by Paul M. Sweezy, New York : Augustus M. Kelley, 1966. xxx/224 p.
 - (1971). « Toward a Critique of Economics », *Review of Radical Political Economics*, vol. III, no 2 (july 1971), pp. 59-66.

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Index des auteurs

[Retour à la table des matières](#)

AFANASSIEV, V.
AGLIETTA, M.
ALTHUSSER, L.
ARISTOTE
ARON, R.
AUGUSTIN

BACHELARD, G.
BACON, F.
BALIBAR, E.
BARAN, P.
BAUDELLOT, C.
BENETTI, C.
BERGSON, H.
BERKELEY, G.
G.
BETTELHEIM, C.
BETTELHEIM, C.
BOHM-BAWERK, E. von
BOISGUILLEBERT, P. LE
PESANT de
BORTKIEWIŃZ, L. von
BOUKHARINE, N.
BOURDIEU, P.
BRAUDEL, F.
BRONFENBRENNER, M.

BRUNSCHVICG, L.
BURKE, E.

CABET, E.
CAMUS, A.
CANGUILHEM, G.
CARTELIER, J.
CASTORIADIS, C.
CHAPSAL, M.

CLEAVER, H.
COATS, A.W.
COMTE, A.
CONDORCET
COURNOT, A. A.

DESCARTES, R.
De VROEY, M.
DIDEROT, D.
DOBB, M.
DOSTALER, G.
DUMONT, F.

ENGELS, F.
ESTABLET, R.

FEBVRE. L.
FEUERBACH. L.
FOUCAULT. M.

GALBRAITH, J.K.
GALILÉE
GODELIER. M.
GOLDMANN, L.
GORDON. D.F.
GUNDER FRANK. A.
GURLEY. J.
GURVITCH. G.

HEGEL. G.W.F.
HOROWITZ, D.
HUME. D.

JEVONS. S.
KALECKI, M.
KANT, E.
KEYNES, J.M.
KUHN, T.

LAGUEUX. M.

LATOUCHE. S.
LÉNINE, V.

LÉONTIEF. W.
LEROUX, P.
LÉVI-STRAUSS. C.
LOCKE. J.
LOWY, M.
LUKACS, G.
LUXEMBOURG. R.

MACCHIOCÇI. M.A.
MACHLUP, F.
MALTHUS, T.R.

MANDEL. F.
MANDEVILLE. B. de
MANNHEIM. K.
MARCUSE, H.
MARITAIN, J.
MARSHALL, A.
MARX, K.
MEEK, R.
MENGER. K.
MERLEAU-PONTY. M.
MERTON, R.K.
MORISHIMA, M.

NAGELS, J.

PANACCIO, C.
PASSERON. J.-C.
PEABODY, G.E.
PIAGET. J.
PLÉKHANOV, G.
POINCARÉ, H.

POPPER. K.
POULANTZAS. N.
PROUDHON, P.J.

QUESNAY, F.
REVEL, J.-F.
RICARDO. D.
ROBINSON. J.
ROSE. S.
ROSTOW, W.W.
ROUSSEAU, J.-J.

SAINT-SIMON. C. H.
SALAMA. P.
SAMUELSON. P.A.
SARTRE, J.-P.
SCHAFF. A.

SMITH, A.

SOLOW, R.M.

SPINOZA, B.

STALINE, J. V.

STUART MILL, J.

SWEEZY, P.

TUGAN-BARANOWSKI, M.

VEBLEN. T.

VOLTAIRE

VROEY. M. de : voir « De

VROEY »

WALRAS. L.

WIESER. F.F. von

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Index des sujets

[Retour à la table des matières](#)

Abondance et rareté	Autogestion
Académiques (institutions et associations...) (voir aussi : « école et enseignement »).	Autorité
Action politique	Avenir
Agents historiques	Axiologie
Agnosticisme	Baisse tendancielle du taux de profit
Aliénation	Besoins
Allemagne (voir aussi « germanique (pensée...) »).	Biologie et fonctions biologiques
Amérique (voir aussi « États-Unis »)	Bonne et mauvaise conscience
Anarchie	Capital (capital constant), (capital variable).
Angleterre	Capital (accumulation du...), (accumulation primitive).
Anglo-saxonne (pensée...)	Capital (composition organique du...)
Années 50	Capital (concentration du...) et cartellisation
Années 60-70	Capitalisme
Anthropologie	Cartésianisme
Antiquité	Catholicisme
Appareils idéologiques d'État	Causalité
Appropriation du monde	Cégep
Argent et or	
Athéisme	

Censure	Détente
Chômage	Détermination en dernière instance
Chrétienté et christianisme	Déterminisme économique et social
Cinéma	Dialectique
Civilisation	Dieu et divinité
Classes sociales (voir aussi « lutte des classes... »)	Dimensions de la philosophie de l'histoire (dynamique), (instigatrice), (régulatrice), (libératrice).
Collèges classiques	Division intellectuelle du travail et abolition des frontières académiques
Communauté scientifique	Dix-huitième siècle
Communisme	Dix-neuvième siècle
Compatibilité et incompatibilité	Dogmatisme
Compétition et libre concurrence	Dominance d'une instance
Concret et sens du concret pour Marx	Dominante (pensée philosophique...) (pensée économique dominante).
Conditions matérielles objectives et conditionnement social	Domination de classe
Connaissance (théorie de la... voir « gnoséologie »)	Droite
Conservation (principe de...)	École de Francfort
Conservatisme	École des <i>Annales</i>
Consommation (société de...)	École et enseignement (évaluations académiques).
Contestation	Écologie
Contestation de mai 68	Économie classique
Contradictions au sens marxiste	Économie officielle et économie néo-classique
Coût de production	Économie politique marxiste
Crise économique (crise des années 30).	Économique (instance...) et facteurs économiques
Crise de la culture (... de la philosophie), (... des sciences sociales), (crises scientifiques).	Éducation de l'humanité
Croissance économique et croissance du capitalisme	
Culture et instance culturelle (nouvelle culture).	
Démocratie	

Effet de connaissance et effet de société (Althusser)	Histoire comme « continent scientifique »
Égalité	Histoire et historiens
Église	Historicisme (sens divers)
Empirisme (empirio-criticisme).	Homme nouveau (socialiste)
Engagement politique	Humanisme et anti-humanisme
Épistémologie	Idéalisme (idéalisme subjectif vs idéalisme objectif), (immatérialisme), (solipsisme).
Équilibre et déséquilibre	
État et intervention étatique	
États-Unis (voir aussi « Améri-que »).	Idéologie
Éthique	Idéologique (instance...)
Ethnologie	Imagination
Exploitation et oppression	Impérialisme
	Incapacité (argument basé sur l'...)
Fatalisme	Inconscients (mécanismes) et ruse de la raison
Féminisme	Inflation
Féodal (mode de production ou régime...)	Informatique et recherche opérationnelle
Finance	Intellectuels
Forces productives	Intérêts socio-économiques objectifs
Formalisme mathématique	
Formation sociale	Juridiques formes
France	Justice sociale
Française (pensée...)	Keynésianisme
	Laïcité
Gauche (valeurs de la gauche).	Langage (métalangage)
Germanique (pensée...)	Lecture de Marx
Gnoséologie	Libéralisme
Guerre du Viêt-nam	Libération
	Liberté
Hégélianisme	Linguistique
Histoire (perceptions de l'...) et mouvements de l'Histoire (totalités historiques).	Lois de l'histoire
Histoire (philosophie de l'...(voir aussi « dimensions »).	

Lois économiques	Ontologie
Lois scientifiques	Origine et explication génétique
Loisir	Orthodoxie marxiste
Lutte des classes et conflits sociaux	Pacifisme
Luxe	Panéconomisme
Malthusianisme	Paradigme (matrices disciplinaires et « exemplars »).
Marchandise (fétichisme de la marchandise)	Paradigme néo-classique
Marché	Paradigme radical et/ou marxiste
Marginalisme	Participation
Marginalité	Partis communistes et partis marxistes
Marxisme	Passivité de la conscience
Marxistes	Paupérisation
Marxologie	Pauvreté
Matérialisme (voir aussi les trois rubriques suivantes)	Pensée critique
Matérialisme dialectique	Phénoménologie
Matérialisme historique	Philosophie (enseignement de la...)
Matière (vs esprit)	Philosophie (nature de la ...)
Mécanisation et automation	Planification
Mesure (problèmes de...)	Pluralisme social
Méthodes et méthodologie	Plus-value
Militants marxistes	Politique (instance...)
Modes de production	Positivisme (positivisme de Comte), (historiens positivistes).
Monnaie	Postulats
Moyen âge	Pragmatisme
Moyens de production	Pratique
Multinationales et grande entreprise	Pratique théorique
Nature	Prédictions
Néo-libéralisme	Primitives (sociétés...)
Néo-ricardiens	Prix
Nouveaux philosophes	Prix de production
Objectivité et neutralité	Production et productivité
Occident	Profits

Progrès	Sacré
Prolétariat	Saison (image de la...)
Prophétisme	Salaire et salariat
Propriété et possession	Scepticisme
Publicité	Science (conçue comme science objective)
Psychologie et phénomènes psychologiques	Sciences expérimentales
Québec	« Science marxiste »
	« Science normale » et « puzzlesolving »
Racisme	Sciences physiques et sciences naturelles
Radicalisme	Sciences politiques
Radicaux (économistes et penseurs...)	Sciences sociales
Rapports de force	Scientificité
Rapports de production	Scolastique
Rationalité	Sémantique
Réalisme (gnoséologique)	Sens commun
Récupération	Sobriété (requis par l'utopie)
Reflet (théorie du...)	Social-démocratie
Relativisme	Socialisme : (« socialisme scientifique »), (socialisme français du XIXe siècle).
Religion : (spiritualité).	
Reproduction	Société industrielle et postindustrielle
Révisions et révisionnisme	Sociologie et réalités sociologiques
Révolution : (révolution culturelle chinoise). (révolution de 1917), (révolution islamique iranienne), (révolution tranquille québécoise).	Sociologie de la connaissance
Révolution industrielle	Solidarité
Révolution scientifique	Sous-consommation (théorie de la...)
Révolutionnaires (classes et mouvements...), (« travailler à la révolution »).	Sous-développement
Richesse	Spiritualisme
Rigueur de pensée	Stagflation
Rupture	Stagnation et dépression
	Stimulants matériels et stimulants idéologiques

Structuralisme et analyse structurale	Travail (force de...)
Sujet, subjectivité et subjectivisme	Travail abstrait
Superstructures et infrastructures	Travail socialement nécessaire et quantité de travail
Sursaturation et ressac	Union soviétique et pays de l'Est
Surtravail	Université
Syndicalisme et mouvement ouvrier	Utopie, utopistes et sociétés meilleures
Système (le...)	
Technologie	Valeur (théorie de la...) : (loi de la valeur)
Thomisme	Vérification, falsification et test d'hypothèses
Tolérance et intolérance	Vérité : (fausseté)
Traditions	Violence
Transformation des valeurs en prix	Visions du monde
Travail et travailleurs	

Le marxisme des années soixante
Une saison dans l'histoire de la pensée critique

Note sur l'origine des textes

[Retour à la table des matières](#)

Une saison où la gauche avait le vent dans les voiles Texte inédit, été 1980.

Une théorie de la connaissance qui se voulait inspirée de Marx :

Version totalement renouvelée d'une conférence prononcée à Frédéricton, à l'occasion du congrès de l'Association canadienne de Philosophie tenu en juin 1977.

L'usage épistémologique de la sociologie marxiste de la connaissance :

Ce texte est un extrait réencadré et remanié d'un article paru dans *DIALOGUE* (revue de l'Association canadienne de Philosophie), vol. XVII, no 2, juin 1978, qui était lui-même une version totalement remaniée d'une communication présentée au congrès de l'ACP tenu à Québec en 1976.

Marxisme annonciateur et marxisme dénonciateur : Texte inédit, été-automne 1980.

Le recours au concept de « paradigme » dans l'analyse de la pensée économique :

Version légèrement retouchée d'un texte paru (1980) dans *Interventions critiques en Économie politique*, no 7, à titre de publication conjointe. Sous des titres d'abord différents et sous des formes plus ou moins développées, ces idées ont été présentées au Congrès de l'Association canadienne de Philosophie (Saskatoon, juin 1979), puis à l'Association d'Économie politique (31 janvier 1980) avant de circuler sous forme de « working paper » (cahier no 8002 du département de sciences économiques de l'Université de Montréal).

L'inutile insistance sur le rapport des instances :

Version totalement remaniée (en particulier dans ses parties I et III) d'un article paru dans la revue *DIALOGUE* (vol. XIII, no 4, décembre 1974) lui-même issu, après de premières modifications, d'une communication présentée au congrès de l'A.C.F.A.S. tenu à Québec en mai 1974. Ce remaniement tient compte d'une discussion critique de cet article faite par Roberto Miguelez dans un « working paper » du département de sociologie de l'Université d'Ottawa intitulé *Détermination et Dominance*, janvier 1979 (cf. tome 1, pp. 18 à 25), et contenant des observations qui ont été pour l'auteur d'une très grande utilité.

Ambivalence et pertinence de la philosophie marxiste de l'histoire :

Une première version de ce texte fut présentée au colloque « La philosophie de l'histoire et la pratique historique aujourd'hui » tenu à l'Université d'Ottawa du 18 au 20 avril 1980, et une version sensiblement identique à celle ici proposée sera publiée parallèlement dans les *Actes* du dit colloque.

La société de consommation et l'avènement de l'homo sobrius :

Version augmentée et modifiée d'une très brève communication présentée au Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, tenu à Reims en septembre 1974, et publiée dans les *Actes* du dit col-

loque sous le titre « Les besoins culturels et *l'homo sobrius* de l'utopie », *La Culture*, Actes du XVIe Congrès des S.P.L.F., Vander-Nauwelaerts, 1975, pp. 221-224.

En quel sens peut-on se dire « néanmoins marxiste » ? :

Texte très remanié d'une conférence demeurée inédite prononcée devant les membres de la Société de Philosophie de Sherbrooke, le 24 janvier 1980. (L'auteur tient à remercier tous ceux, et en particulier Georges Legault, dont les remarques et les objections, lors de cette occasion, lui ont été de la plus grande utilité).

L'avenir de la pensée critique Texte inédit (automne 1980).

Fin du texte.